

München 1959

Der kategoriale Ort des Seelischen in der Naturwirklichkeit

Eine Untersuchung auf der Grundlage der
realontologischen Arbeiten von Hedwig Conrad-Martius

Eberhard Avé-Lallemant

DER KATEGORIALE ORT DES SEELISCHEN
IN DER NATURWIRKLICHKEIT

Eine Untersuchung auf der Grundlage der
realontologischen Arbeiten von Hedwig Conrad-Martius

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von
Eberhard Avé-Lallemant
in München

1959

Gutachter: Prof.Dr. H.Conrad-Martius

Referent: Prof.Dr. A.Dempf

Tag der mündlichen Prüfung: 17.12.1959

Meinem Vater, ✕ 1945



INHALTSÜBERSICHT

	<u>Seite</u>
EINLEITUNG	1
ERSTER TEIL:	
GRUNDLEGENDE REALONTOLOGISCHE KATEGORIEN	
1. Realität	10
2. Natürlichkeit oder Naturhaftigkeit	15
3. Substanzialität und Selbstbewirkung	27
4. Leibhaftigkeit und Phänomenalität	35
ZWEITER TEIL:	
DIE KATEGORIE DES SEELISCHEN UND DIE BEREICHE DER NATUR	
1. Der Bereich der unbelebten Natur	50
2. Das vegetativ Lebendige	74
3. Die animalischen Lebewesen	102
ANHANG: LITERATURÜBERSICHT	133

Anmerkung zur Schreibweise:

Neuerdings findet man, auch in der philosophischen Literatur, zwei verschiedene Schreibweisen für eine Reihe von Ableitungen aus dem Lateinischen. Neben der bisher üblichen Schreibweise von Wörtern wie "substantiell", "potentiell", "existentiell", "essentiell" etc. beginnt sich offensichtlich eine neue Schreibweise mit "z" ("existenziell", "potenziell" etc.) einzubürgern. Besonders in der für die vorliegende Arbeit herangezogenen Literatur kommt die neuere Schreibart häufig vor, so in dem grundlegenden Buch "Das Sein" von H. Conrad-Martius. Ich habe mich deshalb in meiner Arbeit dieser letzteren Schreibweise angeschlossen. Die Zitate sind jeweils dem Originaltext entsprechend angeführt.

ERSTER TEIL:

GRUNDLEGENDE REALONTOLOGISCHE KATEGORIEN

EINLEITUNG

Die vorliegende Arbeit soll einen Beitrag leisten zur ontologischen Bestimmung der Kategorie des Seelischen und der Frage nach dessen "Ort" in der Wirklichkeit, d.h. der Frage, wo Seelisches in der Wirklichkeit vorkommen kann.

Es handelt sich dabei um Wesensuntersuchungen, nicht um eine Darstellung von Ergebnissen der Tatsachenforschung, beides im Sinne der Unterscheidung von Edmund Husserl verstanden.¹⁾ Zu solchen Untersuchungen bedarf es wohl heute keiner ausführlichen Rechtfertigung in methodischer Hinsicht mehr. Hat Husserl die Wesensforschung von der Tatsachenforschung abgehoben und ihre Eigenständigkeit aufgezeigt, so hat im Anschluß daran Conrad-Martius dargelegt, daß sich auch die allgemeinen ontologischen Grundkategorien und Grundgestalten der Wirklichkeit, der Realität, nach ihrem Wesen erfassen und darstellen lassen, ohne daß dabei die empirische Faktizitätsfrage eine ausschlaggebende Rolle spielt. Um dies an einem Beispiel zu illustrieren: Die Frage nach dem Wesen von so etwas wie einer Pflanze kann unabhängig von der Beantwortung der anderen Frage gestellt und beantwortet werden, ob es Pflanzen faktisch gibt oder nicht, d.h. ob die gesamte uns empirisch bekannte Vegetation wirklich eine wesenhaft organisch-lebendige ist, oder ob sie - in Wirklichkeit etwa anorganischer Natur - uns nur vegetative Lebendigkeit vortäuscht. Gesetzt, das letztere wäre der Fall, so würde das nichts an der Eigenart des Wesens von vegetativer Lebendigkeit ändern. Es gäbe dann eben faktisch keine echten Pflanzen, sondern nur scheinbar lebendige pseudovegetative Gebilde. Eine solche Feststellung aber, ja schon die Behauptung, daß unsere Pflanzen nicht lebendig seien, sondern bloß so aussähen, wird selber überhaupt erst möglich vor dem Hintergrund des zumindest implizit erfaßten Phänomens echter vegetativer Lebendigkeit. Denn woher soll ich sonst angeben können, was einer solchen Pseudopflanze gerade fehlt?²⁾

1) Vgl. Edmund Husserl: "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1.Bd., Teil 1, Halle 1913; 1.Kapitel

2) Die im Anschluß an solche Darlegung häufig gestellte Frage, ob es denn möglich sei, "den Begriff des Vegetativ-Lebendigen zu bilden", wenn es in der Wirklichkeit keine Pflanzen gäbe,

Eine solche phänomenologische Wesensdarstellung kann zwar für die empirische Tatsachenforschung als solche den Wert einer hypothetischen Setzung nicht überschreiten,¹⁾ andererseits ist jedoch die gesamte Tatsachenforschung auf solche "hypothetischen" Setzungen als Voraussetzungen angewiesen, weil ihr sonst jeder Rahmen zur Einordnung ihrer Ergebnisse, ja schon jede Richtungsweisung für ihre Fragestellungen fehlen würde. Allerdings ist zu beachten, daß es sich hier nicht um Hypothesen im üblichen Sinne der Tatsachenwissenschaften handeln kann, die etwa "die lückenhafte empirische Erkenntnis an einer bestimmten Stelle ergänzen" sollen, die später dann ausgefüllt werden könnte.²⁾ Es handelt sich hier vielmehr um bleibend notwendige Leitlinien für die empirische Forschung. Deshalb muß es für die Tatsachenforschung von Wert sein, sinnvolle und nicht beliebige Hypothesen solcher Art bereitgestellt zu bekommen. Deren Herausarbeitung ist Aufgabe der philosophischen Forschung, wobei es sich für die Philosophie jedoch um eine Aufgabe sui generis handelt. Was hier also für die empirische Forschung die Stellung einer "Hypothese" besitzt, ist für die philosophische Wesensforschung unmittelbar in originärer Anschauung gegebener Gegenstand.³⁾ Hier zeigt sich die - für beide Seiten bestehende - Notwendigkeit einer "Versöhnung von Philosophen und Forschern" (Dempf), deren Zusammenarbeit sich als unerläßlich erweist: "Die Ereignisse in der Natur und Kultur sind Geschichte und müssen empirisch festgestellt werden als Tatsachengewahrheiten, die Ordnungen in der Natur und Kultur sind bleibende Gestalten, sie können apriorisch erkannt werden und sind insofern

führt - wie immer sie auch zu beantworten sei - in keinem Falle zu einem Einwand gegen die bestehende Möglichkeit der Wesenserfassung des Vegetativ-Lebendigen. Denn wovon wir ausgehen, ist ja das unbestreitbare Gegebensein von Pflanzen als vegetativ-lebendigen Wesen - ob dies nun auf einer Täuschung beruht oder nicht. Gesetzt, unsere Pflanzen "täten nur so" als ob sie echte Pflanzen wären, so ist doch gerade das, als was sie sich ausgeben, uns selbst als Phänomen gegeben und an dieses können wir anknüpfen.

- 1) Vgl. Conrad-Martius: "Die transzendente und die ontologische Phänomenologie"; erscheint demnächst in dem vom Husserl-Archiv in Louvain herausgegebenen Band "Edmund Husserl, 1859-1959" (Sammlung Phaenomenologica).
- 2) "Philosophisches Wörterbuch", begr. v. Heinrich Schmidt; 11. Aufl. (bearb. von Justus Streller, Stuttgart 1951, S. 257 (unter "Hypothese")).
- 3) Edmund Husserl, a.a.O.

ewige Objekte und ewige Wahrheiten. Die systematische Erfassung der gesamten Wirklichkeit ist den Philosophen nicht möglich ohne die von den Forschern zu erarbeitende Welt der Tatsachen der Natur- und Kulturgeschichte. Aber schon die Tatsachenfeststellungen sind nicht zu leisten ohne die Gegenwart der ewigen Wesenszüge und Ordnungen in den zeitlichen Ereignissen".¹⁾ Auf die Feststellung solcher "ewigen Wesenszüge und Ordnungen in den zeitlichen Ereignissen" zielt die folgende Arbeit ab.

Die Wichtigkeit philosophischer Wesensuntersuchungen in der heutigen Situation der Wissenschaft kann man ermessen, wenn man einen Blick auf die zum Teil entmutigende Sprachverwirrung bei der Verwendung realontologischer Kategorien wirft. Um ein sehr extremes Beispiel aus einer schon etwas zurückliegenden, aber, wie ich glaube, heute noch nicht endgültig überwundenen Zeit zu zitieren: Im Jahre 1917 veröffentlichte Ernst Haeckel eine Schrift mit dem Titel "Kristallseelen. Studien über das anorganische Leben",²⁾ in der er schreibt: "Alle Substanz besitzt Leben, anorganische ebenso wie organische; alle Dinge sind beseelt, Kristalle so gut wie Organismen".³⁾ Haeckel spricht in der Folge von "Atomseelen", "Molekülseelen", "Kristallseelen", die er als "Elementarseelen" zusammenfaßt; es folgen drei Stufen von "Plastizidenseelen" (Zell- und Zellgruppenseelen), zwei Stufen von "Pflanzenseelen" (deren erster er schon Empfindung, deren zweiter er "viele Stufen der Instinkte" zuschreibt) und schließlich vier Stufen von "Tierseele" (Zoopsyche), als deren vorletzte die "Seele des Naturmenschen und der höheren Tiere" erscheint, gefolgt von der letzten: "Geist des Kulturmenschen".⁴⁾ Das klingt natürlich alles außerordentlich naiv. Aber wie weit wissen wir heute über die wirklichen Hintergründe aller dieser Probleme Bescheid, die Haeckel zu so unkritischen Spekulationen verführten? Wenn Haeckels Ausführungen uns heute als überholt erscheinen, so liegt darin m.E. ein zweifa-

1) Alois Dempf: "Die Einheit der Wissenschaft", Stuttgart 1955, S.175

2) Leipzig 1917

3) a.a.O., S. VIII

4) Vgl. die Tabelle a.a.O., S.149

ches Moment. Einerseits denken wir heute methodisch differenzierter und lehnen Haeckels unkritische Weise zu spekulieren mit Recht ab. Andererseits darf nicht übersehen werden, daß wir zugleich heute in unserer Fragestellung sehr viel anspruchsloser geworden sind - nicht zum Vorteil für die Wissenschaft. Resignieren wir hier nicht vor außerordentlich interessanten und wichtigen Problemen? - Näher ist man Haeckels Intentionen wie auch seinen Fehlern heute im sowjetischen Bereich.¹⁾ Auch im dialektischen Materialismus werden heute fast überall die ontologischen Begriffe vermengt. So ist es nach Lenin z.B. "logisch, anzunehmen, daß die ganze Materie eine Eigenschaft besitzt, die dem Wesen nach der Empfindung verwandt ist, die Eigenschaft der Widerspiegelung".²⁾ Wie die große Sowjetenzyklopädie dazu weiter ausführt, besitze jedoch "nicht die ganze Materie ... die Eigenschaft, auf Reize zu reagieren, und noch weniger die Fähigkeit zu empfinden und zu denken. Diese Eigenschaften sind nur der hoch organisierten Materie eigen, sie sind das Ergebnis einer langwierigen Entwicklung dieser Materie. Das Produkt der höchsten Entwicklungsstufe der Materie ist das menschliche Denken, das Bewußtsein".³⁾ Hier sind eigentlich überall realontologische Kategorien verwendet, ohne daß sie als solche erkannt und anerkannt würden.-Zahlreiche Beispiele von Verschiebungen innerhalb ontologischer Wesensebenen finden sich in Abhandlungen moderner Naturwissenschaftler eingestreut. So wird etwa von Pascual Jordan⁴⁾

-
- 1) Alwin Diemer weist übrigens in seinem Artikel über den "Materialismus" im Fischer-Lexikon für Philosophie (Frankfurt a.M. 1958) darauf hin, daß der energetische Materialismus, dessen prominentester Vertreter Ernst Haeckel war, "das allgemeine metaphysische Material für den dialektischen Materialismus" geliefert habe (S.178).
 - 2) W.I.Lenin: "Materialismus und Empiriokritizismus", Berlin 1952, S.82; zit. nach "Die Materie...", Auszug aus der Großen Sowjetenzyklopädie in deutscher Übersetzung, Berlin 1956, S.7.
 - 3) "Die Materie...", a.a.O., S.7. - Der dialektische Materialismus kennt zwei verschiedene Materiebegriffe, einen "philosophischen", der hier verwendet wird, und der für alles gilt, was nach dem dialektischen Materialismus möglicherweise realiter existieren kann, und einen "naturwissenschaftlichen", der sich auf das Anorganische bezieht, welches seinerseits "Materie" auf einer bestimmten "Entwicklungsstufe" darstellt. Das Anorganische wird deshalb auch nicht mehr Materie, sondern Stoff (stoffliche Materie) genannt. (Vgl. Gustav Wetter: "Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in

und Arthur March¹⁾ aus verschiedenen Gründen atomaren oder elementaren materiellen Gebilden Leben zugesprochen; weiterhin wird, vor allem von Jordan, im mikrophysischen Geschehen "Freiheit" angesetzt; beide Kategorien sind hier in ihrer eigentlichen ontologischen Bedeutung nicht anwendbar.²⁾ Analog dazu hat man zu gewissen Zeiten Pflanzen Empfindungsfähigkeit zuschreiben wollen³⁾ oder bei der Beschreibung des tierischen Verhaltens antropomorphe Begriffe gebraucht und Tieren zumindest implizit damit Geist und Moral zuerkannt.⁴⁾ - Bei allen angeführten Beispielen sind Kategorien höherer Seinsweisen zur Kennzeichnung von Erscheinungen niedrigerer verwendet worden. Ebenso lassen sich Beispiele für den umgekehrten Fall anführen. In diesem Fall spielen außer weltanschaulichen Hintergründen gelegentlich auch methodische Erwägungen mit. In der tierpsychologischen Forschung gibt es z.B. zur Vermeidung

der Sowjetunion", Freiburg 3.Aufl. 1956, S.131). Der "philosophische Materiebegriff" entspricht in etwa dem Haeckelschen "Substanzbegriff" (vgl. Ernst Haeckel: "Die Welträtsel", Bonn 1899).

- 4) Pascual Jordan: "Physik im Vordringen", Braunschweig 1949, S.74; "Physik und das Geheimnis des organischen Lebens", Braunschweig 1948, S.43 ff.

- 1) Arthur March: "Natur und Erkenntnis", Wien 1948, S.224 f.

- 2) Zur Auseinandersetzung mit diesen Thesen vgl. u.a. Wilhelm Troll: "Das Virusproblem in ontologischer Sicht", Wiesbaden 1951, und "Das Analogieproblem in seiner Bedeutung für die Naturerkenntnis", in: *Experientia* VII, 11 (1951), S.436 ff.

- 3) Am bekanntesten ist hier wohl das Buch von Gustav Theodor Fechner "Nanna oder Über das Seelenleben der Pflanze" geworden, von dem 1922 auch eine frei bearbeitete Ausgabe in der bekannten Leipziger Insel-Bücherei erschien (Originalausgabe 1848, 5.Aufl. Leipzig 1921). Zur Kritik vgl. Conrad-Martius: "Die Seele der Pflanze", Breslau 1934.

- 4) Solche Beschreibungen fanden sich z.B. auch in den ersten Auflagen von "Brehms Tierleben"; der Tierpsychologe Karl Lutz zitiert in seinem Buch "Tierpsychologie" (Leipzig und Berlin 1923, S.8 f.) folgende Stelle aus der 2.Aufl. 1876, 1.Band: "Das Säugetier besitzt Gedächtnis, Verstand und Gemüt... Es zeigt ... Erkenntnis, Wahrnehmungsgabe, Urteil, Schlußfähigkeit; ...es erkennt Gefahren und denkt über die Mittel nach, um sie zu vermeiden; es beweist Neigung und Abneigung, Liebe gegen Gatten und Kind, Freunde und Wohltäter, Haß gegen Feinde und Widersacher, Dankbarkeit, Treue, Achtung und Missachtung, Freude und Schmerz, Zorn und Sanftmut, List und Klugheit, Ehrlichkeit und Verschlagenheit. Das kluge Tier rechnet, bedenkt, erwägt, ehe es handelt, das gefühlvolle setzt mit Bewußtsein Freiheit und Leben ein, um seinem inneren Dran-

dung der Gefahr des Anthropomorphisierens als Faustregel das sog. "Morgansche Prinzip", nach dem bei Tieren keine Handlung als Folge eines höheren psychischen Prozesses erklärt werden soll, wenn sie auch als Folge eines niedrigeren erklärt werden kann. Bierens de Haan bemerkt dazu, daß in der Anwendung dieses Prinzips auch eine Gefahr läge: "Letzten Endes handelt es sich nicht darum, das Verhalten der Tiere so einfach wie möglich, sondern so richtig wie möglich zu erklären".¹⁾

Nun zeigt sich aber immer wieder, daß es in der Regel nicht mit einer einfachen Ablehnung von Behauptungen wie den angeführten getan ist. So falsch derartige Übertragungen an sich sind, so pflegen sie doch andererseits fast immer auch ein "fundamentum in re" zu besitzen. Gewöhnlich ist "irgendetwas daran" an dem, was behauptet wird, und was das ist, müßte jeweils weiter herausgearbeitet werden. Oft liegen ungerechtfertigte Übertragungen auf eine fundamental andere Ebene vor, wo stattdessen nur vorsichtige und genau bestimmte Analogien möglich sind. Man übersieht zwar meist eine Ungleichheit in den verglichenen Phänomenen nicht, setzt aber die Unterschiede zu äußerlich oder zu peripher an und gelangt so zu unberechtigten Homologien statt zu vorsichtigen Analogien. Statt Ähnlichkeit bei fundamentaler Unähnlichkeit anzusetzen, meint man nur sekundäre Unterschiede bei fundamentaler Gleichheit der Phänomene vor sich zu haben. (Natürlich gilt das auch entsprechend umgekehrt). Durch solche unkritischen Gleichsetzungen kann es in

ge zu genügen. Das Tier hat von Geselligkeit sehr hohe Begriffe und opfert sich zum Wohle der Gesamtheit; es pflegt Kranke, unterstützt Schwächere und teilt mit dem Hungrigen seine Nahrung. Es überwindet Begierden und Leidenschaften, und lernt sich beherrschen, zeigt auch selbständigen Willen und Willenskraft. Es erinnert sich der Vergangenheit jahrelang und gedenkt sogar der Zukunft, sammelt und spart für sie". Durch solche von der heutigen Tierpsychologie eliminierte Deutungsweise wurde das eigentliche Wesen tierischen Verhaltens, dessen Eigenart von der heutigen Verhaltensforschung erschlossen wird, völlig verdeckt. In Abhebung zur angeführten Stelle vgl. etwa heute den Aufsatz von Konrad Lorenz: "Moral-analoges Verhalten der Tiere" in: Universitas, 11.Jg., Heft 7 (Juli 1956), S.691 ff.

1) J.A.Bierens de Haan: "Die tierpsychologische Forschung. Ihre Wege und Ziele", Leipzig 1935, S.77

der Folge zu schwerwiegenden Verschiebungen und Verwischungen von Wesensgrenzen kommen, deren praktische Konsequenzen ungeheuerlich sein können.¹⁾

Die Gefahr solcher Fehldeutungen muß mit der ungeheuren Ausbreitung der empirischen Spezialforschung immer mehr zunehmen. Bei der immer weitergehenden Erschließung des Tatsachenmaterials findet der aufmerksame Blick überall Analogien zu Phänomenen ganz anderer Gebiete. Die wissenschaftliche Forschung förderte im 19. und 20. Jahrhundert eine Fülle solcher Erscheinungen zutage.²⁾ Danach sah es zunächst so aus, als würden immer mehr wesentliche Unterschiede zwischen allen Bereichen der Wirklichkeit aufgehoben, und vorher als selbstverständlich angesehene Wesensgrenzen sah man gern als zufällig gezogen und nunmehr überholt an. Eine solche Einstellung ist aber zumindest voreilig. Denn wenn es zwar im Einzelfall so sein kann, so ist das doch keineswegs, wie man immer wieder geglaubt hat, die Regel, geschweige denn die einzig mögliche Konsequenz, die aus einer Verwandtschaft der Erscheinungen gezogen werden kann. Man darf nicht nur die Übereinstimmungen sehen, sondern muß auch den Grad der Verschiedenheit prüfen, worauf übrigens Goethe sehr nachdrücklich hingewiesen hat.³⁾ Das tertium comparationis kann in ganz verschiedenen Tiefenstufen liegen. Im spezialisierten Wissenschaftsbetrieb der Gegenwart ist es für den Fachmann oft nicht leicht, die Gesamtproportionen der Wirklichkeit, die teils innerhalb, teils außerhalb seines Arbeitsgebietes liegt, unverzerrt zu sehen und die Gewichte richtig zu verteilen.⁴⁾ Um

-
- 1) Hierzu grundsätzlich Conrad-Martius, Vorwort zu Adolf Reinach: Was ist Phänomenologie? (München 1951), S.12 f. und als ein historisches Beispiel von der gleichen Verfasserin "Utopien der Menschenzüchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen" (München 1955).
 - 2) Vgl. hierzu etwa Conrad-Martius: "Die 'Seele' der Pflanze", a.a.O.
 - 3) Der Mainzer Botaniker Wilhelm Troll, dem eine solche Klärung besonders am Herzen liegt, bringt als Motto zu einem seiner Bücher folgende Stelle aus Goethes "Naturlehre": "Wir sollten, dünkt mich, immer mehr beobachten, worin sich die Dinge, zu deren Erkenntnis wir gelangen mögen, voneinander unterscheiden, als wodurch sie einander gleichen. Das Unterscheiden ist schwerer, mühsamer, als das Ähnlichfinden, und wenn man recht gut unterschieden hat, so vergleichen sich alsdann die Gegenstände von selbst. Fängt man damit an, die Sachen gleich oder ähnlich zu finden, so kommt man leicht in den Fall, seiner Hy-

so wichtiger ist wohl die philosophische Bemühung, überall die Wesensgrenzen herauszuarbeiten und das jeweils Grundlegende an den charakteristischen Kategorien und Grundgestalten der großen Bereiche der Wirklichkeit herauszustellen als den fundamentalen Rahmen, in dem alle weiteren Kennzeichnungen verbleiben müssen, als den allgemeinen Index vor der Klammer der Einzelmerkmale.

Hand in Hand mit der Aufdeckung der anthropologischen und soziologischen Gründe für solche Begriffsverschiebungen durch die Weltanschauungskritik¹⁾ muß eine sachgemäße Wesenserfassung der Wirklichkeit selber und ihrer verschiedenen Bereiche gehen. Vornehmlich der Grundlegung und Durchführung dieser Aufgabe ist das Lebenswerk von Hedwig Conrad-Martius gewidmet.²⁾ Die folgenden Darstellungen bauen auf den Arbeiten von Conrad-Martius auf und versuchen an einigen Stellen eine Weiterführung unter neuen Aspekten. Das realontologische Werk von Conrad-Martius läßt meines Erachtens drei Schwerpunkte erkennen:

1. Die Herausarbeitung der grundlegenden realontologischen Kategorien, wie Realität, Substantialität, Leibhaftigkeit, Phänomenalität usw.;
2. die seinskonstitutionelle Darstellung der grundtypischen Realentitäten im Rahmen einer "ontologischen Morphologie" oder "morphologischen Seinslehre"³⁾ und
3. den Vorstoß zu einer wesensgerechten umfassenden Begründung der uns gegebenen konkreten Wirklichkeit.

pothese oder seiner Vorstellungsart zu Lieb' Bestimmungen zu übersehen, wodurch sich die Dinge sehr voneinander unterscheiden". (Goethes Sämtliche Werke, 9. Band, Stuttgart 1885, S. 789; bei Troll in "Das Virusproblem...", a.a.O., S. 1). Bezeichnenderweise schreibt Goethe diese Sätze als Antwort auf eine Ansicht, die Eisblumen "zum Rang von Vegetabilien zu erheben" schien.

-) Daß das zwar faktisch schwierig sein mag, grundsätzlich aber möglich ist, erscheint als wichtiges Ergebnis der Korrektur Max Schelers an Jacob von Uexkülls Umweltbegriff für den Menschen; vgl. hierzu Hans-Eduard Hengstenberg: "Philosophische Anthropologie", Stuttgart 1957, S. 10 ff.
- 1) Vgl. hierzu Alois Dempf: "Christl. Philosophie", 2. Aufl. Bonn 1952, S. 16 f. und "Selbstkritik der Philosophie", Wien 1947.
- 2) Vgl. die Liste ihrer bisherigen Veröffentlichungen im Philosoph. Jahrb. d. Görresgesellschaft, Bd. 66 (1958), S. 2 ff.
- 3) Diese Bezeichnungen stammen von Conrad-Martius; vgl. ihren Ar-

In den vorliegenden Untersuchungen soll unter den neuen Perspektiven, die sich durch die Arbeiten von Conrad-Martius ergeben, im besonderen der Frage nach dem kategorialen Ort des Seelischen in der Naturwirklichkeit nachgegangen werden. Es soll gefragt werden, wo in der Natur es Seelisches gibt, wo also hier die Kategorie des Seelischen ein wirkliches ontisch-sachliches Fundament in der Wirklichkeit hat. Mit dieser Frage werden die drei großen Bereiche der Naturwirklichkeit "unterhalb" des Menschen durchgemustert, die anorganische, vegetative und animalische Natur. Der Blick auf den Menschen würde eine eigene, weit umfangreichere Untersuchung erfordern, für die das in dieser Arbeit Dargestellte eine Voruntersuchung bilden kann.

Die erwähnte Betrachtung der drei großen Naturreiche bildet den Inhalt des zweiten Teils der vorliegenden Arbeit. Im ersten Teil werden grundlegende realontologische Kategorien, die für die vorgesehenen Untersuchungen unerlässlich sind, zusammengestellt und behandelt.

Diese Arbeit wäre mir nicht möglich gewesen ohne die Begegnung mit Frau Prof.Dr. Conrad-Martius und ihrem Werk. Ihr verdanke ich meine Einführung in das phänomenologische Denken. Frau Conrad-Martius erlaubte mir darüber hinaus das Studium ihrer gesamten unveröffentlichten Manuskripte, das für mich von größtem Wert war und ist. In meiner Arbeit ist auf einige dieser Manuskripte Bezug genommen, die zur Zeit von mir im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft als wissenschaftlicher Mitarbeiter von Frau Conrad-Martius zur Veröffentlichung vorbereitet werden.

Weiterhin hier allen jenen zu danken, die im Zusammenhang mit dieser Arbeit von mir genannt werden müßten, ist mir an dieser Stelle unmöglich.

1. Realität

Das Seelische hat seinen ursprünglichen Ort im Bereich naturhafter Wirklichkeit. Natürlichkeit oder Naturhaftigkeit bezeichnet eine bestimmte Weise realen Seins. Naturhaft in einem weitesten Sinne ist alles, was eine eigene Natur hat. Dazu gehören nicht nur alle Entitäten und Wesen des Naturkosmos (der physis, des Naturhaften im eigentlichen engeren Sinne), sondern auch in dem zuletzt genannten Sinne außernaturhafte Wesen wie reine Geister.¹⁾ Die Natur im engeren Sinne ist abzugrenzen

1. gegen den Bereich des "Künstlichen" oder "Kunsthafte" im weitesten Sinne aller menschlichen Schöpfungen, der mit ihr zusammen den Bereich des Irdischen bildet;²⁾
2. gegen das Reich der geistigen Naturen, welches mit der Natur zusammen den Gesamtbereich dessen ausmacht, was aus eigenem qualitativen Ursprung in sich selbst steht.³⁾

Im letzteren Sinne spricht man auch von der Natur der Engel und

-
- 1) Wenn hier von reinen Geistern die Rede ist, so soll damit etwas über deren Wesen, nicht über die Frage ihrer Existenz ausgesagt sein. Zum Wesen der reinen Geister wie aller Entitäten überhaupt gehört eine wesenhafte Seinsweise, die sich phänomenologisch, also unabhängig von jeder Frage nach der faktischen Existenz solcher Wesen, herausarbeiten läßt. - Vgl. hierzu Conrad-Martius: "Metaphysische Gespräche", Halle 1921, S.28 f., "Der Leib des Menschen", Vortragsmanuskript 1950; ferner auch Edith Stein: "Endliches und ewiges Sein", Louvain/Freiburg 1950, S.351 ff.
 - 2) Der Begriff des Irdischen ist in der ungedruckten Arbeit von Conrad-Martius: "Metaphysik des Irdischen" (1939-41, fragmentarisch) näher bestimmt. Der Bereich des Geschöpflichen oder des endlichen Seienden gliedert sich in den des Irdischen und den des "Geschöpflich-Himmlischen". Der Bereich des Irdischen umfaßt dabei nicht nur die Erde, sondern das gesamte sogenannte Weltall, den Bereich der Astronomie und der Astronautik, und schließt darüber hinaus auch dessen "transphysische und metaphysische Wurzeln" mit ein. - Vgl. auch die folgenden Kapitel dieser Arbeit.
 - 3) Vgl. dazu Kapitel 2 und 3. - Einen Sonderbereich bildet die Kultur, ebenfalls im weitesten Sinne verstanden von der cultura animi als subjektiv persönlicher Kultur bis zur cultura agri als praktischer Kulturgestaltung (vgl. Alois Dempf: "Theoretische Anthropologie", München 1950, S.202). Dies ist der Bereich der fortgeführten oder veredelten Natur im weitesten Sinne jeglicher "Bildung" durch Wirken des menschlichen Geistes.

Geister, nicht aber in gleicher Weise von der Natur des Staates oder eines Hauses. Der Mensch hat eine Menschennatur, er gehört aber im Unterschied zu den reinen Geistern, die eine Geistnatur haben, dem Bereich des Irdischen an; er ist nicht Geist, sondern er hat Geist.¹⁾ Die Natur im engeren Sinne, zu der die anorganischen Entitäten, die vegetativen und animalischen Wesen gehören und an der auch der Mensch wesenhaft teil hat, bildet also

1. mit dem "Künstlichen" zusammen einen Teil der irdischen Welt und
2. mit den geistigen Entitäten zusammen den Bereich des "primär Geschaffenen".

Alles Geschaffene hat reales Sein, alles primär Geschaffene "lebendiges" Sein - lebendig in einem zunächst ganz formal-allgemeinen Sinne verstanden, der im folgenden Kapitel²⁾ näher zu kennzeichnen ist und hier nur das unterscheidende Moment allem Künstlichen, allem sekundär Geschaffenen oder Hervorgebrachten gegenüber andeuten soll. Das Allerrealste ist der Schöpfer des primär Geschaffenen selbst, ist Gott selbst.³⁾

Damit sind verschiedene fundamentale Weisen möglichen realen Seins angedeutet. Was ist aber reales Sein selber und wie läßt es sich kennzeichnen? Der Begriff der Realität ist der grundlegende für die gesamte Realontologie. Seine Herausarbeitung ist deshalb für eine Realontologie das wichtigste Anliegen. Eine solche Herausarbeitung ist nach der Methode der Wesensforschung zweimal von Conrad-Martius unternommen worden: einmal bahnbrechend in ihrer "Realontologie" um 1920, dann noch einmal vertiefend um 1930.⁴⁾ Es soll eine kurze Nachzeichnung ver-

1) Vgl. Kap.II,3;S.131 f.

2) Vgl. Kap.I,2; S.20 ff.

3) Dies sind nicht theologische, sondern philosophische Aussagen. (Positive) Theologie ist eine Tatsachenwissenschaft, wie immer man sich auch zu den ihr zugrundeliegenden Tatsachen stellen mag. Uns geht es hier um Wesensaussagen.

4) Im Druck erschienen als 1) "Realontologie", I.Buch, im "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", 6.Bd., Halle 1923 (S. 159-333) und 2) "Das Sein", München 1957.

sucht werden.

Zunächst steht reales Sein schlechthin dem Nichtsein gegenüber. Damit ist aber die Möglichkeit einer Heraushebung des Wesens von realem Sein keineswegs erschöpft, wie man vielleicht zunächst meinen könnte. "Der Realität als solcher steht zwar im strengen Sinne nur das pure Nichtsein und nichts weiter gegenüber: aber es gibt doch eigentümliche Dimensionen, die - in sich zur ganzen Linie des realen Seins oder Nichtseins jenseitig - uns doch eine anschauliche Heranführung an das reale Sein im präzisen Sinne ermöglichen und uns also der Notwendigkeit entheben, unseren Ausgangsstandort in dem nach keiner Richtung Halt bietenden und deshalb nur Schwindel erregenden Abgrund des puren Nichts zu nehmen".¹⁾ Die Dimensionen, um die es sich hier handelt - vor allem die des ideellen Seins - sind von Conrad-Martius im ersten Teil ihres Buches über "Das Sein": "Analogien des Seins", genauer herausgearbeitet worden; dort wird ersichtlich, welche Fülle von Unterscheidungen in diesen Bereichen selber wiederum zu treffen ist.²⁾ Allen diesen "Seinsarten" gegenüber steht das reale Sein als das "eigentliche Sein"³⁾, dem gegenüber die übrigen Seinsarten insgesamt nur "Analogien zum gleichen Terminus" bilden.⁴⁾

In allen Entitäten läßt sich ihr Was-sein von ihrem Daß-sein unterscheiden. "Mit dieser Unterscheidung stehen wir zunächst noch im Felde von Sein überhaupt in seiner allgemeinsten, rein abstrakten Bedeutung bloßer Vorfindlichkeit", wie sie am genauesten in die sprachliche Wendung "es gibt" eingeht.⁵⁾ Es zeigt sich nun, daß der Unterschied zwischen essenzieller und existenzieller Bestimmtheit bei den ideellen Gegenständen ein nur formaler ist. Die Idee Dreieckhaftigkeit oder die Idee des Menschen "ist" nur, weil sie "so ist"; beides läßt sich reell

1) "Realontologie", a.a.O., § 3

2) Vgl. dazu auch Jean Héring: "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Band 4, S.495 ff.

3) "Realontologie", a.a.O., § 3

4) Vgl. "Das Sein", a.a.O., S.17 f.

5) "Das Sein", a.a.O., S.91

nicht trennen. Nun besteht aber ein grundlegender Unterschied insofern, als Menschen - als leibhafte Träger der Washeit Mensch -, nicht jedoch im gleichen Sinne Dreiecke - als leibhafte Träger der Dreieckhaftigkeit - wirklich leibhaft existieren können. Einem Menschen kann man auf der Ludwigstraße begegnen, einem leibhaften Dreieck nicht.¹⁾ "Der nur ideelle Träger ist damit konstituiert, daß er sich inhaltlich durch seine Washeit bestimmt zeigt; der reelle aber 'übernimmt' auch noch faktisch, was ihn essentiell bestimmt - läßt es sich als das durch ihn höchstehend zu manifestierende und darzustellende überdies aufladen".²⁾ "Den Menschen wie alle Realentitäten gibt es nicht nur der Idee nach. Es gibt sie auch wirklich... Bei den Realentitäten ist eine Zurückführung der existenziellen Bestimmtheit auf die essenzielle eine wesenhafte Unmöglichkeit. Die Menschen existieren nicht deshalb, weil sie ihrer essenziellen Bestimmtheit nach das sind, was sie sind. Sondern sie sind, weil sie sind. Sie sind vorfindlich, weil sie eben existieren. Hier begründet sich das Sein im Sein, nicht in der Washeit... Auf der seinshaften Seinsgegründetheit ruht das ganze Wesen der Realität".³⁾

Die Sachlage läßt sich also noch eine Stufe tiefer fassen als nach der "Realontologie":⁴⁾ "Die Realentität ist zwar auch Grund und Träger ihres eigenen Soseins oder ihrer eigenen Washeit, zunächst und fundamental ist sie jedoch Grund und Träger ihres eigenen Seins... Sie ist selber, was sie ist, sofern sie eben ist. Sie ist Grund und Träger ihrer Washeit, sofern sie Grund und Träger ihrer Daßheit ist".⁵⁾ Conrad-Martius über-

1) Es ist wohl klar, daß das gezeichnete oder modellierte Dreieck nicht im gleichen Sinne als Träger der Dreieckhaftigkeit angesprochen werden kann wie ein Mensch als Träger der Washeit Mensch. Das Dreieck kann als solches grundsätzlich nicht "Leib und Leben" gewinnen. Ihm fehlt wesentlich die Möglichkeit zu selbsteigener Seinsvertretung, wie sie allem Realen eigen ist. Es ist nicht einmal "künstlich herstellbar", wie etwa eine Maschine. Es läßt sich nur darstellen, welch dargestelltes Dreieck dann etwa dem Bild eines Menschen, niemals aber einem Menschen selber vergleichbar ist.

2) "Realontologie", a.a.O., § 13 3) "Das Sein", a.a.O., S.92

4) Vgl. das oben auf dieser Seite angeführte Zitat aus dem § 13.

5) "Das Sein", a.a.O., S.95

nimmt hier eine Wendung Heideggers, die dieser allerdings nur im Hinblick auf die Existenzweise des ichhaften Seins verwendet wissen will: "Dasein steht in einem Seinsverhältnis zu seinem eigenen Sein".¹⁾ "Das Reale 'ist' nicht nur, sondern sein Sein ist an ihm selber ein Seiendes".²⁾ Das Daseiende kann sein Sein selber. Hierin begründet sich das allem Realen schlechthin gemeinsame Moment der Sēitāt (Conrad-Martius).

Es muß darauf hingewiesen werden, daß diese reine Wesenskennzeichnung des realen Seins nicht etwa mit einer metaphysischen Begründung des real Seienden verwechselt werden darf. Es soll nur dargestellt werden, wie Reales ist, wenn es ist; nicht wie es, wenn es ist, zu diesem seinem Sein kommt. Zu der letzteren Frage wäre auszuführen, daß alles endliche oder, was sachlich dasselbe besagt, alles geschöpfliche Seiende sein Sein nur schlechthin faktisch haben kann, nicht aber von Wesen her. Zu seiner metaphysischen Begründung muß deshalb zurückgefragt werden zu einem Seienden, das wesenhaft in sich selbst begründet ist, nicht nur faktisch in sich selber steht; d.h. aber, es muß zurückgefragt werden zum Sein des schlechthin Seienden. Das oder der schlechthin Seiende ist Gott. Gott hat nicht nur faktisch, sondern wesenhaft Sein, er ist nicht nur in se und per se, sondern auch a se. Alles endliche Seiende ist "kontingent", d.h. Essenz und Existenz sind nur faktisch beisammen (contingere).

Wie Conrad-Martius in "Das Sein" und in anderen Analysen herausgestellt hat, "finden wir im Rahmen der ursprünglich naturhaften Wirklichkeit eine fundamentale Dualität in der möglichen

1) a.a.O., S.94

2) a.a.O., S.96

3) Vgl. zu diesem Absatz bei Conrad-Martius: "Das Sein", a.a.O., S.95; "Die fundamentale Bedeutung eines substantiellen Seinsbegriffs für eine theistische Metaphysik", in: Catholica, 1.Jg., 1932, S.80 ff.; "L'existence, la substantialité et l'âme", in: Recherches Philosophiques, Paris 1932/33, S.1 ff. u.a.m. - Zur Kontingenz vgl. u.a. Caspar Nink: "Philosophische Gotteslehre", München 1948, S.71 ff.

Ausgestaltung eben diese realen Seins. An dem für die Konstitution der Realität grundwesentlichen Punkte der Sēitāt scheiden sich zwei ontologisch völlig einander entgegengesetzte substanzielle Sphären: die von 'Natur' und 'Geist'.¹⁾ Conrad-Martius fügt wenig später noch hinzu: "Das Gegensatzpaar Natur-Geist ist allerdings mißverständlich. Man kann in einem allgemeinsten und gleichwohl prägnanten Sinne auch auf der Seite der geistigen Substanzen von 'Natur' und 'Naturen' sprechen. Mit dem Begriff der Natur kann nämlich das Ursprüngliche primärer geschöpflicher Wirklichkeit befaßt sein. Deshalb wollen wir lieber von dem Gegensatz stofflicher und geistiger Substanzen (Naturen) reden oder von dem hyletischer und pneumatischer Substanzen".²⁾ Hier tritt uns noch einmal die doppelte Bedeutung von Natur entgegen. Darauf ist im folgenden Kapitel näher einzugehen.

2. Natürlichkeit oder Naturhaftigkeit

Im letzten Kapitel wurde innerhalb des (geschöpflich) Realen ein Bereich des primär Geschaffenen oder des Naturhaften im weitesten Sinne von dem des Künstlichen oder "sekundär Geschaffenen" unterschieden. Was damit seiner Herkunft nach gekennzeichnet ist, läßt sich auch in sich selber positiv fassen. Es handelt sich hier um zwei ganz umfassende, in sich wiederum sehr differenzierte Bereiche. Gehört auf der einen Seite zum Natürlichen oder Naturhaften nicht nur alles, was die Natur im engeren Sinne bildet, sondern auch der Mensch, auch alle Überirdischen Wesen, Engel, reine Geister, ja in einem letzten und uneingeschränktsten analogen Sinne Gott selbst, so auf die andere Seite des "Künstlichen" alles, was Erzeugnis menschlicher "Kunst" im weitesten Sinne ist, von gewerblichen und technischen Produkten bis zu den Kunstwerken.³⁾

1) "Das Sein", a.a.O., S.98

2) a.a.O., S.99

3) Natürlich ist damit das Kunstwerk qua Kunstwerk überhaupt noch nicht erfaßt.

aber auch bloße Machwerke,¹⁾ auch jeder Kitsch, der ganze Bereich ursprünglicher menschlicher Produkte, Schöpfungen und Gestaltungen in seiner ganzen Vielfältigkeit.

Die Herausarbeitung dessen, was hier als die Kategorie der Naturhaftigkeit im umfassenden Sinne unterschieden worden ist, ist bei Conrad-Martius in einem nicht gedruckten Kapitel der ersten Fassung der "Realontologie" in Angriff genommen worden.²⁾ Die meisten späteren Werke von Conrad-Martius bewegen sich dann auf dem Boden des Naturhaft-Irdischen, dessen Wesenserforschung als ihre eigentliche Hauptarbeit bezeichnet werden kann. Da die Wesenserfassung von Naturhaftigkeit für die des Seelischen zentral wichtig ist, andererseits der Ansatz von Conrad-Martius nicht im Druck zu lesen ist, soll darüber etwas eingehender gehandelt werden.

Conrad-Martius stellt zunächst einmal fest, daß alles Naturhafte im Gegensatz zu allem "Künstlichen" ganz "von Grund her" zu dem substantiiert zu sein scheint, was es ist; "es erhebt sich aus sich selbst zu sich selbst - es ist aus eigener Wurzel erwachsen, steht auf eigener Basis". Künstliches dagegen "ist sich selbst - sagen wir - aufoktroiiert, ... ist nicht in sich selbst bodenständig, erhebt sich nicht aus ureigenem Daseinsgrunde, sondern scheint in dem Dasein von außen her eininformiert".³⁾

Hier werde, sagt Conrad-Martius in dem erwähnten Kapitel der "Realontologie", sowohl von der Scholastik als auch vor ihr von Aristoteles, sich orientierend an der Genesis des Kunstwerks, der Gegensatz und Unterschied von Materie und Form zugrundegelegt: "So wie in den Ton oder in den Stein - als an sich 'neutralem' Material - das hineinformiert wird, was der

1) Vgl. hierzu Conrad-Martius: "Schöpfung und Zeugung", in: Tijdschrift voor Philosophie, Gent, Jg.1 1939, S.801 ff.

2) Das Kapitel, das in der ursprünglichen Fassung auf das erste Kapitel über "Realität" folgen sollte, trug die Überschrift: "Primäre und sekundäre Realität. Natürliches und Natur". Es umfaßte §§ 32-48.

3) "Realontologie", Erste Fassung, § 34 (ungedruckt).

Künstler leibhaft darstellen oder nach unserer Ausdrucksweise substanziieren will, so hat man sich für die Konstitution der Äu ß e r e n (materiellen!) Welt eine als solche noch jeglicher Formung bare, aber insofern auch für jegliche Formung empfängliche 'Materie' vorzustellen, in die hinein die Formen substanziert sind, die der Washeit des Darzustellenden entsprechen. An ihr und in ihr werden sie leib- und lebhaft".¹⁾ Die Substanziierung würde also danach durch Einförmung der essenziell bestimmenden Washeit in eine vorgegebene Materie erfolgen. Der Unterschied zwischen dem Naturhaften und dem Künstlichen könnte dann so gefaßt werden, daß beim Künstlichen eine schon dem konstituierten Dasein angehörige Materie (Stein, Ton usw.) vorausgesetzt werden müsse, die dann einer sekundären Formung unterliege; beim Naturhaften würde die Formung dagegen an einer Materie geschehen, die an sich selbst noch "nichts" wäre und erst etwas würde durch die Form, die ihrerseits erst dadurch wahrhaft "etwas" wird. Diese primäre Formierung könnte man nun eine im spezifischen Sinne "wurzelhafte" nennen und sie dadurch von der relativ äußerlichen und sekundär aufoktroiierten der künstlichen Entitäten unterscheiden. Gerade dadurch kommt es nun aber nach den Darlegungen von Conrad-Martius in dem angeführten Kapitel zu einer eigentümlichen "Mortifizierung" des Naturhaften, wie sie denn auch der scholastischen Ontologie anhafte.²⁾

1) a.a.O., § 35

2) Conrad-Martius schreibt dazu in dem erwähnten Manuskript: "Die scholastische Ontologie ist vielleicht die einzige, die diesen Namen wirklich verdient, die eine wirkliche 'Ontologie', d.h. eine reine Seinslehre vom realen Aufbau der Welt darstellt. ... Sie hält am schlichten Sinn von Realität durchgehend fest - aber ihre theoretische Auffassung von der grundlegenden Konstitution naturhafter Realität scheint uns eben diese Grundkonstitution am entscheidendsten Punkt wesentlich zu verfälschen. Dadurch aber erhält die gesamte Natur einen ganz spezifischen und sehr eigentümlichen Aspekt, den wir als den 'scholastischen' im prägnanten Sinne weiterhin an den verschiedenen maßgebenden Stellen herausstellen werden. Deuten wir es gleich an: sie bekommt einen eigentümlich 't o t e n' Aspekt (auch dort, wo vom konstitutiv Lebendigen gehandelt wird). So stark ist dieser Eindruck, daß man sich traditionell gewöhnt zu haben scheint, eine ontologische und eine mortifizierende Behandlung der Natur ohne Weiteres gleichzusetzen. Eine reine Ontologie, die unter Vermeidung jeglicher naturphilosophisch-

Ist es nun aber, fragt Conrad-Martius, nicht gerade so, daß einer Auffassung der Substanztialisierung "(und das ist 'Realisierung')" als "Formierung" "der eigentümliche Sinn naturhafter Substanztialisierung... wesentlich widerstrebt"? Es komme hier nicht darauf an, "ob durch eine naturhafte Entität, wenn sie einmal konstituiert ist, der Schnitt gelegt werden kann, durch den 'materia prima' und hineingeformte 'Gestalt' auseinander treten, sondern darauf, ob man dem spezifischen und eigentlichen Sinn naturhafter Substanztisierung gerade durch diesen Schnitt kernhaft oder wesentlich gerecht wird. Um das zur Einsicht zu bringen, ist es nötig, den Daseinsmodus natürlichen Seins lebendig mitzuvollziehen - das charakteristische Moment, das es gerade zu einem 'naturhaften' macht, so zu packen, wie es sich durch jene lebendige Erfüllung selbst unmittelbar kund macht".¹⁾ Entscheidend sei, daß die künstlichen Entitäten auf von außen stammendes Material angewiesen sind (also nicht schon oder erst darin, daß es sich um etwas "fremdes", d.h. schon an und für sich existenzfähiges Material handelt), das einer an sich selbst "leeren" Form zur Leibhaftigkeit verhelfen muß. "Das formale Wesen künstlicher Entitäten ist an sich selbst ein leeres oder zur selbststeigenden Substanztisierung unfähiges. Damit stehen wir an dem entscheidenden Punkt".²⁾ Mit jeder Naturentität und in ihr "ist eine Washeit faktisch an sich selbst und als solche ins Substanzielle gegangen... - nicht aber hat sie diese ihre Leibhaftigkeit durch eine ihrer Natur nach 'von außen her' geschehene Einformung in irgendein wie immer beschaffenes, jeden-

romantischer Spekulation doch den lebendigen Eigensinn des realen Daseins und der Natur sachlich unverfälscht bewahrte, wäre daher von philosophisch größter Bedeutsamkeit. Die Scholastik mortifiziert das Dasein; die romantische Naturphilosophie setzt sie gleichsam 'in Ekstase'. Beides kann und muß eine rein phänomenologische, d.h. unter dem unbedingten Sachlichkeitsgesichtspunkt durchgeführte Ontologie vermeiden". (A.a.O., § 36). - Diese Bemerkungen sind speziell im Hinblick auf die Natur formuliert; es soll damit nicht der Scholastik der Sinn für das Phänomen des Lebens überhaupt abgesprochen werden, der in ihren Kennzeichnungen des geistigen und göttlichen Lebens voll zu Tage tritt.

1) a.a.O., § 37

2) a.a.O., § 38

falls vorgegebenes Material erhalten".¹⁾ Nach scholastischer Auffassung würden materia prima und die Formen durch einen einzigen Akt von Gott geschaffen, miteinander und zueinander gewissermaßen. Aber sie sind nun auch "'vom ersten Moment' ihres nur denkbaren faktischen Daseins an fundamentale Vereinigung gebunden und können also nur in dieser und mit dieser wahrhaft 'geschaffen' werden - der Ausgangspunkt ihrer selbststeigenden Entstehung ist wesensmäßig ein verschiedener und geschiedener. Das heißt es uns, daß sie 'von außen her' zueinander geführt werden... Das aber gibt der Sachlage von Grund auf den Charakter des 'künstlich Konstituierten'. Substanzialisierung gedacht als Einformung des essenziell Bestimmten in vorgegebene Materie ist künstliche Setzung".²⁾ Dieser fundamentale Charakter bei der Fassung alles Wirklichen, den die scholastische Auffassung wesensmäßig mit sich bringe, "widerspricht aber dem unmittelbar gegebenen Urphänomen des Naturhaften".³⁾

Dieses Urphänomen muß nun selber gefaßt werden. Form und Materie kommen nicht "von notwendig verschiedenen Punkten aus zueinander, um sich zu vereinigen; sondern von einem und demselben 'Punkt' aus - eben dort wo die Substanzialisierung anhebt - geht das Betreffende 'in Form und Materie'".⁴⁾ "Eine mit Leben begabte Entität substanziiert sich aus sich selber heraus in ihre vollkommene Gestalt hinein - von einem gegebenen Anfang her, in dem die materiale und formale Möglichkeit zu dieser Selbstentfaltung konstitutiv steckt".⁵⁾ Dieser gegebene Anfang darf nicht selber wieder als eine Realentität vorgestellt werden. Es soll ja gerade das Reale als Reales immanent aufgebaut werden; es kann also nicht irgendwie selbst schon als solches vorausgesetzt werden. Was an dieser Stelle jedoch als einzig entscheidend festzuhalten ist, ist dies: daß dem Naturhaften selbststeigene Substantialität wesentlich zu-

1) a.a.O., § 39

2) u. 3) a.a.O., § 41

4) a.a.O., § 42

5) a.a.O., § 45

kommt. "Unsere Meinung ist: das reine Phänomen naturhafter Existenz als solches impliziert wesensmäßig den Faktor wahrhafter Substanzialität. Diese liegt nur vor, wenn das Realisierte faktisch aus sich selbst zu dem ausgewirkt ist, was es 'ist'. Dieser Faktor genügt aber auch zur reinen Etablierung naturhafter Existenz".¹⁾

Wenn hier zuletzt von "selbsteigener" oder von "wahrhafter" Substanzialität die Rede ist, so haben diese scheinbar nur nebenher verwendeten Zusätze, wie das nächste Kapitel zeigen wird, einen sehr wichtigen Sinn, der sich bisher nur aus dem Zusammenhang ergibt. Substanzialität läßt sich rein ontologisch auch in einem allgemeineren Sinne fassen, nach dem jeder Realentität Substanzialität ebenso wie Sēitāt zukommt.²⁾ In diesem letzteren Sinne liegt Substanzialität da vor, "wo ein Seiendes in die selbsteigene existenzielle Potenz zu seinem eigenen Sein versetzt ist",³⁾ wo ein Seiendes, wie oben gesagt wurde,⁴⁾ sein Sein selber kann. Es wird im folgenden heraustreten, daß Naturhaftes auch sein Wassein selber kann.⁵⁾ Seine Seinsweise läßt sich auch dahin ausdrücken, daß es "aus eigener Substanz substanziiert".⁶⁾

Ist die Seinsweise der sich aus selbsteigenem Anfang erhebenden Realentitäten eine natürliche oder naturhafte, so ist ihr Sein ein im allgemeinsten Sinne "lebendiges" Sein. Das kann und darf natürlich nicht heißen, daß nun alles "primär Geschaffene"

1) a.a.O., § 47

2) Vgl. "Das Sein", a.a.O., S.97

3) "Das Sein", a.a.O.

4) Vgl. 1.Kapitel, S.14

5) Vgl. 3.Kapitel, S.28. - Conrad-Martius charakterisiert das einmal in dem folgenden Vergleich: "Eine Uhr steht als wirkliches Ding ebenfalls auf sich selber, 'kann' ihr Sein. Aber sie 'kann' nicht ihr Wassein. Das ist ihr von außen her 'aufgezwungen'. Das Atom kann sein Wassein aus sich selber, weil es die Potenzen zu diesem Wassein in sich selber birgt". Allgemein gesagt: "Alles Reale ist ein solches, weil es sein eigenes Sein selber 'kann'. Eine Natureinheit kann nicht nur ihr Sein selber, sondern auch ihr Was-sein!" (Unveröffentlichtes Manuskript zu einem Seminar an der Universität München im Sommer 1954 über "Grundkategorien des Lebendigen", III.)

6) Vgl. 3.Kapitel, S.29

etwa als lebendig in dem gleichen Sinne anzusprechen wäre, wie die Lebewesen in der Natur. Das wäre eine völlig falsche Übertragung und müßte mit Recht als ein die Wesensgrenzen verhängnisvoll verwischender Allvitalismus abgelehnt werden. Und doch können wir in bezug auf alles Naturhafte in einem ganz berechtigten Sinne von "Lebendigkeit" sprechen. Lebendigkeit gehört kategorial zu allem Naturhaften. Es gibt nun aber, wie oben herausgestellt wurde, Naturhaftigkeit in einem umfassenderen und in einem engeren Sinn. In der weitesten Bedeutung kommt Naturhaftigkeit allem primär Geschaffenen, allen sich aus selbsteigenem Anfang selber erhebenden Entitäten zu; sie alle haben eine Natur. Die Natur umfaßt jedoch nur einen Teil dieser Wesen und Entitäten, die naturhaft-irdischen. Alle zum Naturkosmos gehörenden Realentitäten sind in einem gewissermaßen potenzierten Sinne naturhaft. In einer noch einmal potenzierten Weise sind die organischen Lebewesen naturhaft; in einem besonders reinen Sinne die Pflanzen, deren eigentlicher Sinn sich im Wachstum (phýsein) erfüllt.¹⁾

Es handelt sich bei einer solchen Bezeichnung der verschiedenen Stufen nicht etwa um bloße Übertragungen eines ursprünglich nur für eine dieser Stufen zutreffenden Begriffes. Die Bezeichnungen "naturhaft" und "lebendig" gelten für jede dieser Stufen in einem spezifischen, aber ganz eigentlichen und präzisen Sinne. Zur Verdeutlichung des Gemeinten sei einiges später Auszuführende hier andeutungsweise vorweggenommen. Wie unterscheiden sich zunächst die organischen Lebewesen von den anorganischen Entitäten?²⁾ Das Anorganische "ist ein für allemal da", wenn es da ist; die Lebewesen "zeugen sich selbst aus sich selber heraus". (Bei den Pflanzen steht uns das besonders anschaulich vor Augen, weil hier das Herauszeugen ganz auf den Bereich der physisch stofflichen Gestaltung bezogen ist.) Nun zeigt sich jedoch bei einem tieferen Hinsehen, daß auch die anorganischen Entitäten nicht wie absolut starre kleine Klötzchen

1) Vgl. II. Teil

2) Vgl. II. Teil, 1. und 2. Kapitel

einfachhin im Dasein darinstehen.¹⁾ Zwar stellt sich die anorganische Entität in ihrer Struktur als etwas stets Fertiges dar; ein tieferes Eindringen in ihre empirische und ontische Verfassung zeigt jedoch, "daß sie die Potenz zu sich selber in sich selber besitzt",²⁾ daß sie sich dem gemäß selber als solche wiederherstellen kann etc.³⁾ "Während... das Unlebendige sich kraft eigener Potenz zu einem 'Fertigen' herauszeugt, zeugt sich das Lebendige kraft eigener Potenz zu einem solchen Wesen heraus, das nun auch in seiner 'empirischen Gestaltung' ein sich selber Herauszeugendes ist". Hier tritt also "das Selbstschöpferische, das das Wesen der ganzen Natur ausmacht, sozusagen in zweiter Potenz auf".⁴⁾ Hier kehrt das eigentümliche Merkmal des Naturhaften, das lebendige, selbstschöpferische Sich-Herauszeugen, auf einer tieferen, fundamentaleren Stufe wieder; in diesem Sinne ist die ganze Natur "Physis", "Wachung". Alle irdischen Naturentitäten zeugen sich aus eigenen Potenzgründen zu sich selbst heraus. "Das letzte qualifizierende Fundament für alle und jegliche Naturbildungen kann nicht anders als lebendig sein".⁵⁾

In dem "sich selbst aus eigenen Potenzgründen Herauszeugen" liegt zugleich das spezifische Kennzeichen für alles Naturhafte im engeren Sinne der irdischen Naturentitäten. Alles Irdische "zeugt sich aus eigenen Potenzen zu sich selbst heraus". Dies ist die Weise irdischer Entitäten, aktuelles Dasein zu gewinnen. Demgegenüber sind die reinen Geistwesen, wenn sie einmal geschaffen sind, sofort ganz und gar aktuell da. Sie "wachsen" nicht aus selbsteigenen Potenzgründen heraus. Sie entspringen sich selbst in immerwährender Aktualität, von selbsteigenem

1) Diese Vorstellung ist jahrhundertlang immer wieder vertreten worden. Auch Newton z.B. fand die Annahme wahrscheinlich, daß "Gott im Anfange der Dinge die Materie in massiven, festen, harten, undurchdringlichen und beweglichen Partikeln erschuf", so hart, daß "keine Macht von gewöhnlicher Art würde imstande sein, das zu zerteilen, was Gott bei der ersten Schöpfung als Ganzes erschuf". (Newton in den Schlußbetrachtungen seiner "Optik"; zit. nach Hermann Weyl: "Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft", München 1928, S.129).

2) Conrad-Martius: "Grundkategorien des Lebendigen", a.a.O., VI.

3) Vgl. Teil II, Kapitel 1, S.70

4) Conrad-Martius: "Grundkategorien...", a.a.O.

Seinsanfang her.¹⁾ In dem zuletzt Gesagten liegt das umfassende allgemeine Kennzeichen des Naturhaften im weitesten Sinne alles geschöpflichen Seins, einem Sinne, der nun sowohl die irdischen wie die geschöpflich-himmlichen Entitäten umspannt.

Noch einmal zusammengefaßt:

1. Alles Natürliche (im Unterschied zum Künstlichen) "substanziiert sich aus sich selber heraus" in seine "vollkommene Gestalt hinein - von einem gegebenen Anfang her, in dem die materiale und formale Möglichkeit zu dieser Selbstentfaltung konstitutiv steckt".²⁾ Alles Geschöpfliche ist dadurch gekennzeichnet, daß ihm dieser erwähnte Anfang vorgegeben ist; das bedeutet, daß es Persöität, nicht Asöität besitzt.
2. Alle Naturwesen im engeren Sinne (im Unterschied zu allen reinen Geistwesen) kommen zu sich aus eigenen "ihnen entzogenen dunklen Keimgründe(n), denen sie, wenn auch in selbsteigener Wirksamkeit, allererst entsteigen müssen".³⁾ Die reinen Geistwesen dagegen "erheben sich in persönlichster existenzieller Vollmacht unmittelbar aus sich selbst zu der selbsthaft autonomen Seinsweise, die dem Geistigen als solchem eignet".⁴⁾
3. Alle lebendigen Naturwesen (im Unterschied zum Anorganischen) zeugen sich - als Naturwesen - "kraft eigener Potenz zu einem solchen Wesen heraus, das nun auch in seiner 'empirischen Gestaltung' ein sich selbst Herauszeugendes ist"⁵⁾ - als "Lebewesen" oder lebendiges Naturwesen.

5) Conrad-Martius: "Realontologie", im Schluß der ersten Fassung, § 299 (ungedruckt).

1) Selbsteigener Seinsanfang ist nicht mit selbsteigenem Seinsursprung zu verwechseln; was aktuell von selbsteigenem Seinsanfang her substanziiert, bedarf dennoch eines Ursprungsgrundes für seine faktische Existenz.

2) Siehe oben Anm.5 auf S.19

3)u.4) Conrad-Martius: "Metaphysik des Irdischen", a.a.O., S.23

5) Siehe oben Anm.4 auf S.22

Auf allen diesen Stufen kann mit Recht von Lebendigkeit gesprochen werden, wenn eben auch nicht im gleichen Sinne.

Dieser mehrfach notwendige Gebrauch der Begriffe "Natur" und "Leben" ist in einem "universalen ontologischen Gesetz"¹⁾ begründet, auf das Conrad-Martius immer wieder hinweist. Es ist "eines der wesentlichsten Aufbaugesetze des gesamten natürlichen Kosmos (ja vielleicht eines der fundamentalsten Seinsaufbaugesetze überhaupt): daß... innerhalb einer jeden wesensmäßig abzugrenzenden Region diejenigen Grundbestimmtheiten, die gerade die anderen, sich von der vorliegenden Region grundsätzlich unterscheidenden Bezirke charakterisieren, wiederkehren - natürlich in einer durch den Grundcharakter der vorliegenden Region spezifisch abgewandelten Weise".²⁾ Wie oben gesagt wurde, ist allen geschöpflichen Wesen ihr selbsteigener Anfang vorgegeben; allen irdischen Naturwesen ist dieser Anfang noch einmal "als vorgegebener" (d.h. potenziell) vorgegeben; allen lebendigen Naturwesen ist er in doppelter Weise potenziell vorgegeben. Das selbsteigene "Hervor" aus selbsteigenem Anfang ist also sozusagen das allgemein formale Schema alles Natürlichen, alles "Lebendigen" im umfassendsten Sinne. Die Weise dieses "Hervor" ist es, die "lebendig" zu nennen ist. Daß dabei zunächst noch in keiner Weise an konkrete lebendige Naturwesen gedacht werden darf, wurde schon betont. Derartige Anwendungen spezieller Kategorien auf allgemeine Phänomene führen zu den immer wieder auftretenden Monismen, die sich zwar anthropologisch und soziologisch begründen lassen, hier jedoch den Anschein eines fundamentum in re besitzen. In besonders starker Weise wirken sich die Monismen im Hinblick auf den Menschen aus, der ja "irgendwie" sowohl "Naturwesen" als auch "Geistwesen" ist. Was ist nun "das Eigentliche"? Wie sich hier schon abzeichnet, ist es unmöglich, die Frage in dieser ganz allgemeinen, unbestimmten Form eindeutig in einem Satz zu beantworten. (Genau so wenig in der gestellten Form eindeutig beantwortbar sind Fragen wie die, ob

1) "Realontologie", I. Buch, a.a.O., § 128

2) "Metaphysik des Irdischen", a.a.O., S.1

"die Tiere Seelen haben", ob schon die Pflanzen, oder etwa erst der Mensch, und ob überhaupt dem Menschen eine Seele zugeschrieben werden könne. Es wird sich erweisen, daß schon die Fragen anders gestellt werden müssen, nämlich: in welchem Sinne können wir sagen, daß Pflanzen, Tiere, der Mensch eine Seele haben.¹⁾ Es wird sich zeigen, daß wir hier nur von einem "einerseits" und "andererseits" sprechen können, wobei allerdings die verschiedenen Bestimmungen nicht gleichgeordnet nebeneinander liegen, sondern für verschiedene Tiefenstufen zutreffen. Der Mensch hat Geist, aber er ist nicht Geist; es gibt naturhaft Geistiges und rein Geistiges, und der menschliche Geist ist naturhaft. Reine Geister haben geistige Naturen, Menschen haben naturhafte Naturen, aber im Unterschied zu den reinen Naturwesen (Tieren, Pflanzen) hat der Mensch eine naturhaft geistige Natur.²⁾ Reine Geister haben eine geistig geistige Natur. Reine Naturwesen haben eine naturhaft naturhafte Natur.³⁾ Wir sehen hier, daß "der charakteristische sprachliche Ausdruck des großen Seinsaufbaugesetzes, auf das wir immer wieder stoßen, die Notwendigkeit einer, um in der Sprache botanischer und zoologischer Systematik zu reden, binären, ja trinären oder wie vielfältigen immer Bezeichnung der einzelnen Regionen und Unterregionen nach sich zieht; und zwar in dem ganz besonderen Sinne, daß sich die gleichen Begriffe in immer neuer Weise charakteristisch häufen oder verschlingen".⁴⁾ "Die Verkennung dieses wahrhaft grandiosen Struktur-

-
- 1) Damit soll allerdings keineswegs geleugnet werden, daß es einen eigentlicheren und einen uneigentlicheren Sinn gibt, in dem vom Besitz einer Seele gesprochen werden kann. Es soll im Gegenteil gerade durch Abhebung der verschiedenen "uneigentlicheren" Seelenbegriffe der der animalischen und zuletzt vor allem der personalen menschlichen Seele schließlich in klarer Abgrenzung hervortreten können.
 - 2) Vgl. hierzu Conrad-Martius: "Metaphysik des Irdischen", a.a.O., S.17 ff.
 - 3) Noch eine weitere Potenzierung würde sich ergeben, wenn wir alle diese geschöpflichen Entitäten dem ewigen Sein Gottes gegenüberstellten. Gott ist reiner Geist in einem wiederum unendlich fundamentaleren, letzten Sinne. Er ist absoluter Geist. Er ist schlechthin; die reinen Geister sind, wenn sie sind. Die Geister haben, wenn man so sagen darf, Gott gegenüber eine naturhaft (weil aus vorgegebenem Anfang herkommend) geistig geistige Natur. In diesem Sinne könnte man sagen: die Geister

gesetzes, das mit immer wiederholtem, obzwar jedesmal wesentlich abgewandeltem Auftreten gleicher Grundbestimmtheiten immer intensivere Verstärkungen (Potenzierungen) einerseits, vielfältigere Überkreuzungen andererseits aus sich hervortreibt, ist die hauptsächlichste Quelle aller metaphysisch-weltanschaulichen Einseitigkeiten und Verirrungen".¹⁾ Das ist auch für die Frage nach dem Seelischen von größter Bedeutung.

Jetzt läßt sich noch einmal näher kennzeichnen, was im allgemeinsten Sinne Lebendigkeit ausmacht. Alles Natürliche kommt lebendig von sich selber her. "Das Reale 'hat' oder 'besitzt' sich selbst; es ist mit sich selbst beladen oder beschenkt. Von einer lebendigen Realentität aber können wir nur dort sprechen, wo diese Substanztialisierung ihren unmittelbaren Ursprung bleibend in der entsprechenden Realentität selber nimmt. In ihr selbst liegt konstitutiv, also bleibend der 'Anfang' zu ihrer eigenen Erhebung zu sich selbst, resp. zu ihrer eigenen ausgewirkten Darstellung in sich selbst. Das Lebendige ist das prägnant aus sich selbst zu sich selbst Kommende". Die lebendige Realentität "ist unmittelbar Anfang und Ende, Entstehendes und Beschließendes ihrer selbst oder in ihrem Selbst".²⁾ Das Reale ist ein Tragendes und Getragenes innerhalb seiner eigenen konkreten unteilbaren Einheit;³⁾ bei einer lebendigen Realentität "wird das 'Tragende' - dieses doch eigentlich 'abstrakte' (nicht im ideellen Sinne, sondern in dem der Unselbständigkeit!), dieses nur in unmittelbarster Relation auf das Getragene konstituierbare Moment - zu dem nun selber Wirkenden, Auswirkenden, Substantizierenden, Zeugenden im eigenen Selbst. Es handelt sich nicht mehr nun um ein abstraktes Trägermoment, sondern um ein sub-

haben eine Natur, Gott (und nur er) ist seine "Natur".

4) Conrad-Martius: "Metaphysik des Irdischen", a.a.O., S.25. Vgl. auch "Das Sein", a.a.O., S.80 (Anm.7); "Begriff der Potenz und neue Physik" in: Festschrift für Aloys Wenzl, München 1950, S.33 Anm.1.

1) Conrad-Martius: "Metaphysik des Irdischen", a.a.O., S.25 f.

2) Conrad-Martius: "Creatürliches und göttliches Leben", Manuskript (um 1921), S.1.

3) Vgl. 1.Kapitel

stanzielles Agens in dieser abstrakten Stellung des Hypokeimenon".¹⁾ "Es handelt sich um die Leibhaftwerdung im eigenen Selbst... aus eigener innerer Potenz. Es ist (in) dem Lebendigen eine Potenz vorhanden, aus sich selbst zu sich selbst oder zur eigenen ausgewirkten Selbsthaftigkeit zu kommen. Eine Potenz also, die aus einem noch selbstlosen Anfang die ausgewirkte Selbsthaftigkeit hervorgehen zu lassen vermag".²⁾ "Hier fehlt noch ausgewirkte Selbsthaftigkeit und damit objektive Realität überhaupt. Es muß also eine Potenz nicht nur zur substantzierenden Gestaltung, sondern erst einmal zur Selbstfassung und Selbstfindung überhaupt gegeben sein. Es muß eine Erhebung aus einem 'Anfang' geschehen, der noch jedweder substanziellen Selbstbeschließung und damit aller seinsmäßigen Setzbarkeit radikal entbehrt".³⁾ Wie ist das we sensmäßig möglich? "Wie kann das, was sich doch erst substantzieren, also erst selbsthaft werden soll, in sich selbst einen 'Anfang' haben?"⁴⁾ Um das näher zu erfassen, bedarf es eines Eingehens auf die Kategorie der Substanzialität.

3. Substanzialität und Selbstbewirkung

Unter den "klassischen" ontologischen Kategorien des Aristoteles nimmt bekanntlich die der Substanz die erste und eine ausgezeichnete Stelle ein.⁵⁾ Es kann hier nicht auf die geschichtliche Entwicklung des Substanzproblems eingegangen werden;⁶⁾ wir müssen jedoch, im Anschluß an das schon Gesagte, einiges über das Wesen von Substanzialität herauszustellen versuchen.

1) "Creatürliches und göttliches Leben", a.a.O., S.3

2) a.a.O., S.4

3) a.a.O., S.5

4) a.a.O., S.1

5) Vgl. Johannes Hessen: "Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit", Berlin/Bonn 1932, S.11.

6) Vgl. hierzu außer dem schon genannten Werk Bruno Bauch: "Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit", Heidelberg 1910; Carl Heidmann: "Der Substanzbegriff von Abälard bis Spinoza", Berlin 1890; Arthur Leschbrand: "Der Substanzbegriff in der neueren Philosophie von Cartesius bis Kant", Diss. Rostock 1895.

Nach Santeler¹⁾ ist Substanz zunächst zu fassen als "das, was unter den Erscheinungen als das Bleibende steht". Das eigentliche Kennzeichnende für die Substanz sei jedoch nicht ihr Verhältnis zu den Akzidentien, sondern "der eigene Selbstand", die ihr eigene Subsistenz. "Substanz ist das, was sein Sein nicht in einem andern, sondern in sich und für sich hat". Wie das Sein, so trage auch die Substanz ihren Sinn in sich selbst und könne deshalb, im Gegensatz zu den Akzidentien, ohne Hinweis auf einen Träger verstanden werden. Versuchen wir, das Wesen von Substantialität näher zu kennzeichnen, so können wir dabei beim "Selbstand" anknüpfen.

Worauf bezieht sich diese Selbständigkeit? Zunächst einmal könnte man darunter Unabhängigkeit von einem etwa erkennenden Subjekt verstehen. Sicherlich gibt sich uns Substanzielles als etwas von uns und unserem Dasein Unabhängiges. Positiv gewendet heißt das: Das Substanzielle muß in sich die eigene Möglichkeit haben, unabhängig von jedem fremden Subjekt in sich selber stehen zu können. Ihm selber in sich selbst ist der Selbstand eigen. Das "Stehen" bezieht sich also auf die substanzielle Realentität selber, es gehört zu ihr als solcher und bezeichnet ein ihr wesenhaft zukommendes immanentes Moment. Der Begriff der Substantialität ist, wie Conrad-Martius betont, zugleich und synonym mit dem Begriff der Sēitāt gegeben. "Die Substanz ist primär und rein ontologisch gefaßt das, was sich selber in seinem Sein seinshaft untersteht... Die Substanz qua Substanz untersteht zunächst keiner Sache, auch zunächst und zuerst nicht sich selbst nach ihrer essenziellen Bestimmtheit, obwohl diese eine unmittelbare Folge ist, sondern ihrem eigenen Sein. Substantialität liegt da vor, wo ein Seiendes in die selbsteigene Potenz zu seinem eigenen Sein versetzt ist".²⁾ Die Unabhängigkeit oder Nichtangewiesenheit auf eine tragende fremde Subjektivität ergibt sich als "eine selbstverständliche Folge von de facto vorhandener Sēitāt oder Substantialität".³⁾

1) In: W.Brugger "Philosophisches Wörterbuch", 3.Aufl., Freiburg 1950, S.342

2) Conrad-Martius: "Das Sein", a.a.O., S.97

3) a.a.O., S.97 f.

Substanzialität in diesem rein ontologischen Sinne gefaßt bezeichnet also das Moment des in sich Stehens der Realentität. Dieser "reine Urbegriff der Substanzialität"¹⁾ wird keineswegs von der heute immer wieder geäußerten Feststellung getroffen, daß der Substanzbegriff in der physischen Welt seine Anwendungsmöglichkeit verloren habe.²⁾ Der in dieser letzten Behauptung verwendete Substanzbegriff meint so etwas wie in Raum und Zeit existierende individuell sich durcherhaltende stoffliche Seinsklötzchen entsprechend der von Hermann Weyl so genannten "Mietskasernenauffassung". Hierzu allerdings kann man mit Zeno Bucher sagen: Soll mit dieser Ablehnung des Substanzbegriffs "der eleatisch-cartesische Substanzbegriff oder die harten Klötzchen der herkömmlichen mechanistischen Physik und ihr philosophisches Korrelat im Kant'schen Substanzklotz getroffen werden, so hat man wohl nichts dagegen, wenn dieser Materialismus endgültig die Segel streicht; dessen Substanzbegriff kann man ruhig in die philosophische Rumpelkammer werfen".³⁾

Nun kann aber Substanzielles auf zwei ganz verschiedene Weisen im Selbstand stehen; Naturhaftes substanziiert auf eine grundlegend andere Weise als Künstliches. Man kann das vorläufig einmal so ausdrücken, daß Naturhaftes "aus eigener Substanz" substanziiert. "Substanz" ist hier in einer nur analogen Bedeutung gebraucht im Sinne eines nicht eigentlich aktuellen, sondern zuerst nur potenziellen In-sich-selber-Stehens. Naturhaftes besteht schon in seinem Seinsgrunde, ehe es noch aktuell in sich steht. Gerade das läßt sich vom Künstlichen nicht sagen. Dieses steht wohl in sich selbst, nachdem es einmal geschaffen worden ist, aber es stammt nicht aus selbsteigenem essenziellen Seinsgrunde. Natürliches erhebt sich von solchem selbsteigenem Grunde zum Eigensein, Künstlichem muß dieser Grund erst verliehen werden. Natürliches erhebt sich aus selbst-

1) a.a.O.

2) Vgl. etwa Arthur March: "Das neue Denken der modernen Physik", Hamburg 1957, S.116 ff.; "Die physikalische Erkenntnis und ihre Grenzen", Braunschweig 1955, S.56 ff. - Nach Hermann Weyl ist "die Überwindung der Substanzvorstellung.. eine endgültige" ("Raum-Zeit-Materie", Berlin 1921, S.184 (Anm.).

3) Zeno Bucher: "Die Innenwelt der Atome", Luzern 1946, S.346 f.

eigenem Quellgrunde zum aktuellen Sein (nicht zum Sein schlechthin, was Asëitât bedeuten würde - eine Verwechslung, die durch Descartes' Substanzdefinition nahegelegt wird¹⁾), Künstliches muß als solches von außen her ins aktuelle Eigensein eingeführt werden, in dem es dann steht. Nur das Natürliche hat in sich die Macht, sich selbst von eigenem Anfang her zu sich selbst heraufzuführen. "Das Lebendige ist das prägnant aus sich selbst zu sich selbst Kommende".²⁾ Es "ist" schon, ehe es "da" ist. Es ist selber "in sich" schon, ehe es "leibhaft" da ist. (Das ist nicht zeitlich, sondern rein sachlich zu verstehen). Damit stehen wir wieder vor der Frage: "Wie kann das, was sich doch erst substantzieren, also erst selbsthaft werden soll, in sich selbst einen 'Anfang' haben?"³⁾ Mit anderen Worten: wie ist Naturhaftes als solches wesensmäßig möglich?

Hier wird es nötig, den Begriff des "potenziellen Seins" oder der Vorwirklichkeit einzuführen. Alles Substanzielle steht in der Potenz zum eigenen Dasein. Aber nur das Natürliche hat in sich die Potenz zu eigenem Wassein oder zum eigenen Selbst. Alles Substanzielle ist schon potenziell vorhanden, ehe es aktuell vorhanden ist. Das Kunstwerk ist im Geiste des Künstlers vorhanden, ehe es von ihm geschaffen wird. Das Natürliche ist aus selbsteigenen Potenzgründen "vorhanden", ehe es ins aktuelle Dasein tritt. Es stammt von selbsteigenem potenziellen Anfang her. Bei allem Naturhaften ist die Potenz zu eigenem aktuellen, ausgewirkten Sein schon in ihm selbst vorhanden. Wir sahen, daß alles irdisch Naturhafte sich selbst aus selbsteigenem vorgegebenem Grunde herauszeugt. Alle geistigen Naturen (geistig geistigen Naturen) entspringen sich selbst von frei verfügbarem selbsteigenem Anfang her.⁴⁾ Wenn oben gesagt wurde, daß

1) Durch seine Definition: "Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existat, ut nulla alia re indiget ad existendum" (Principia philosophiae I, § 51). Die endgültige Gleichsetzung nahm dann bekanntlich Spinoza vor (Ethik, I, 3. Bestimmung).

2) Conrad-Martius: "Creatürliches und göttliches Sein", a.a.O., S.1 (vgl. oben S. 26); Hervorhebung von mir.

3) a.a.O., S.1 (vgl. oben S. 27)

4) Vgl. oben S. 22 ff.

sich das Naturhafte quasi "aus eigener Substanz" substanziellere, so ist damit genau das bezeichnet, was jetzt als potenzielles oder vorwirkliches Sein eingeführt wurde.

Es muß unterschieden werden zwischen Selbstand und - wie man vielleicht sagen könnte - Selbstbewirkung. Kommt Selbstand oder Substanzialität allen Realentitäten zu, so gibt es ontische Selbstbewirkung nur beim Naturhaften.¹⁾ Zugleich zeigt sich hier eine doppelte Bedeutung von Substanzialität an. Substanzialität kann einmal und zunächst besagen, daß etwas auf eigenem Grunde stehend aktuell wirklich ist. In diesem Sinne kommt auch allen künstlichen Gebilden selbstverständlich Substanzialität zu. Sie substanziieren aus eigenem Seinsgrunde; sie substanziieren jedoch nicht aus eigenem Quellgrunde ("aus eigener Substanz"), sie erheben sich nicht aus einem solchen kraft eigener Selbstbewirkung. Dieses "Substanzielle" im zweiten Sinne, von dem her jeweils ein Natürliches substanziert, ist ein noch nicht substanziell Ausgewirktes, ein noch potenziell "Substanzielles". In ihm ist das, was die aktuelle Substanz in ihrem Eigensein oder Wassein bestimmt, schon "angelegt", schon in der Weise des Noch-nicht-wirklich-Seins da.

(Von hier aus läßt sich übrigens der uns heute vor allem geläufige Begriff der Natürlichkeit im Sinne von "Echtheit", Ungekünsteltheit, "Übereinstimmung mit sich selbst" verstehen. Ein Mensch ist dann "natürlich", wenn er - soweit es an ihm liegt - "seiner inneren Substanz gemäß substanziert", wie man sagen könnte, oder wenn er sich so gibt, wie er "ist". In diesem Sinne ist wohl Goethes Wort zu verstehen: Werde, der du bist.²⁾ Darin liegt schon mit beschlossen, daß Natürlichkeit

1) Selbstand ist deswegen nichts Statisches, vgl. Conrad-Martius: "Das Sein", a.a.O., S.97.

2) Vgl. hierzu die folgende Stelle von Philipp Lersch aus "Aufbau der Person", 6.Aufl. München 1954, S.525 ff.: "Philosophisch gesprochen gewinnt der Mensch in der Haltung der Echtheit, in der er aus seiner seelischen Substanz heraus lebt, seinen metaphysischen Grund und Schwerpunkt..." "Unter dem Gesichtspunkt der Echtheit erhalten wir somit ein Bild des Menschen, dessen Idee dann erfüllt ist, wenn die äußere Erscheinung seines Sichdarlebens seiner inneren Substanz entspricht, wenn sich also Innen und Außen durchdringen wie beim Vorgang organischen Wachstums... In der organischen Natur ist alles

in diesem Sinne für den Menschen eine Aufgabe ist. - Ganz anders orientiert ist die alte Entgegensetzung des natürlichen und des christlichen Menschen; hier kommt zum Ausdruck, daß der Mensch seiner Bestimmung nach über sich selbst hinaus angelegt ist. Wenn das so ist, kann der Mensch erst wahrhaft natürlich werden, wenn er über seine Natur erhoben wird; *gratia perficit naturam.*)

Hier stoßen wir auf einen ersten, allgemeinen, wenn man so will den formalen "Urbegriff" des Seelischen. Seele und Substantialität stehen in einem besonders engen Zusammenhang. "Reale Beseeltheit und Substantialität hängen - von der Seite der Seele her - unauflöslich und wurzelhaft zusammen", schreibt Conrad-Martius.¹⁾ "In der Drei-einheit Leib-Seele-Geist ist die Seele dasjenige Glied, das den innersten Zusammenhang mit der Substantialität besitzt. In ihr gewinnt die 'Substanz' ihr eigenes inneres Lebenszentrum, während sie sich im Leib und im Geist - wenn auch nach zwei ganz verschiedenen Seinsdimensionen - selber transzendiert und damit relativ entsubstantialisiert. Die Seele ist eben - in realiter beseelten Wesen! - die 'Seele' der Substanz; ohne sie wären auch Leib und Geist nicht als reale Offenbarungen einer solchen substanziellen Totalität gegeben - obwohl diese, wie wir gerade erwähnten, ihrem Wesen nach über die Substanz hinaus-transzendieren. Sie empfangen Bestand und Wesen als selbst reale Seinsgebilde innerhalb der realiter beseelten Substanz einzig und allein aus der 'Seele'".²⁾

echt, da das Außen von innen her, von der Substanz bestimmt wird. Es hat deshalb eine tiefe Bedeutung, zu sagen, das Echte wirke natürlich".

- 1) Conrad-Martius: "Seele und Geist", fragmentarisches Manuskript (um 1932), S.1 f. - Vgl. zu folgendem ferner: "L'existence, la substantialité et l'âme", a.a.O.; "Das Sein", a.a.O., S.100 ff.; "Schematik einer universellen Ontologie", Manuskript (1931), S.6 f.; "Entwurf zu einer 'universellen Schematik realen Seins'", Manuskript (1931), S.1 f. und S.6 ff.
- 2) In dem hier angeführten Text heißt es anschließend: "Mit der soeben geschilderten eigentümlich verschiedenen formalen Beziehung von Leib, Seele und Geist mit der Substantialität hängt es zusammen, daß in der Geschichte der neueren Philosophie die Entsubstantialisierung des wirklichen Seins Hand in Hand ging mit dem völligen Verschwinden des eigentlichen

Naturwesen sind aus eigener substanzieller Grundlage substanziierende Entitäten. Das macht zunächst die "Lebendigkeit" ihres Substanziierens gegenüber dem alles Künstlichen aus. "Lebendiges" oder naturhaftes Substanziieren aber ist nur möglich "aus eigener 'Substanz' heraus", aus selbsteigenem Grunde, wo das Betreffende schon "bei sich" ist, ehe es noch eigentlich ist. Diesen selbsteigenen Grund einer naturhaften Entität können wir in einem zunächst ganz formalen und allgemeinen, aber ganz eigentlich zutreffenden Sinne ihre "Seele" nennen. Es ist noch in keiner Weise eine konkrete Seele, wovon hier die Rede ist, es ist aber ein bestimmtes und genau zu bezeichnendes Moment an der naturhaften Realentität, das seine ganz bestimmte Stelle innerhalb von deren Konstitution hat. Conrad-Martius nennt die "Seele" in diesem Sinne einmal "die bloße Kraftmöglichkeit zum Sein".¹⁾ "Sie steht ihrem eigenen Seinsgrunde nach im 'Nichts' und doch ist sie es, aus der die ganze Substanz ihr ganzes Sein und Selbst schöpft".²⁾ Aus ihr heraus gewinnt die betreffende Entität ihre eigentliche, hyletische oder pneumatische und wieder in vielfachen Stufen der Konkretion sich überkreuzende und durchschlingende eigentliche aktuelle Substanzialität, ihre leibhafte, aktuelle Wirklichkeit. Wir können also unter "Seele" hier ganz vorläufig und allgemein verstehen den selbsteigenen Potenzgrund naturhafter Entitäten, aus dem heraus sie sich lebendig substanziieren. In welcher Weise näherhin dieses Substanziieren geschieht, ob in der

Seelenbegriffs und damit der anthropomorphen Reduzierung der Dreieinheit auf eine Zweieinheit: Körper und 'Geist' oder mit den für eine solche spiritualisierte und materialisierte Auffassung typischen und vorbildlichen Kategorien Descartes': Ausdehnung und Denken. Hier sind die beiden transzendierenden Pole für sich gesetzt und mit der Seele als der substanziellen Mitte und Wurzel auch Leib und Geist ihres substanziellen Fundamentes und Wesens gänzlich beraubt. Es ist nicht erstaunlich, daß es fortan nicht mehr gelang, das aus dem substanziellen Organismus Herausgeschiedene wieder zu vereinen, um das doch unaufhebbare Faktum der Einheit von Leib und Geist im Menschen zu erklären. An dieser historischen und philosophisch-literarischen Sachlage ändert nichts, daß das Problem dem Namen nach in dasjenige des Zusammenhangs zwischen Leib und Seele überging..." (S.2 f.)

1)"L'existence, la substanzialité et l'âme", a.a.O., S.180 (zit.nach dem deutschen Originalmanuskript).

2) a.a.O.

Weise des freien Sich-selbst-Entspringens wie bei den reinen Geistwesen oder einem wachstümlichen Sich-selbst-zu-sich-selbst-Herauszeugen wie bei allen irdischen Naturwesen und wie die letzteren weiter konkret erstellt sind, sind weitere Fragen für sich.

Schon an dem jetzt hervorgetretenen formal-allgemeinen Seelenbegriff ist zu ersehen, daß es im Wesen von so etwas wie einer Seele immer schon beschlossen liegt, daß sie Seele von etwas sei. Sie ist als solche immer schon auf eine "fertige", auf eine leibhafte Substanz hinbezogen. Wir können die Seele ebenso wie die gesamte Vorwirklichkeit nicht realiter von der substanziellen Vollwirklichkeit abtrennen. Seelisches kann rein für sich gedacht nicht existieren. Es ist immer schon auf naturhaft Substanzielles bezogen, dessen selbsteigener Quellgrund es ist. In der Konkretion gibt es hier aber eine ganze Reihe von Stufen und es muß jeweils wieder neu gefragt werden, auf welche konkrete leibhaft aktuelle Substantialität die "Seele" hingeordnet ist.¹⁾ Wie das jeweils im einzelnen zu denken ist, bedürfte besonderer Untersuchungen im Sinne einer ontologischen Morphologie und einer weiteren von dort ausgehenden Wesensanalyse der Begründungszusammenhänge.²⁾ Im zweiten Abschnitt unserer Arbeit sollen die konkreten substanziellen "Grundgestalten" der drei großen Naturreiche des Anorganischen, des Vegetativ-Lebendigen und des Animalischen in ihrem ontischen Grundaufbau skizziert werden und an ihrer seinsmorphologisch dargestellten Grundgestalt soll jeweils die spezifische ontische Ausgestaltungsweise des "Seelischen" herausgestellt werden.

-
- 1) Deshalb bedeutet das hier Gesagte auch noch garnichts, was gegen ein "Fortleben" der menschlichen Geistseele nach dem Tode spräche. Zur Lösung dieser Frage bedürfte es einer ontologischen Fassung des konkreten menschlich-personalen Seins und der Stellung der Seele in diesem Ganzen.
 - 2) Ansätze hierzu liegen von Conrad-Martius in der "Metaphysik des Irdischen" vor (Kap.III, 2) sowie in verschiedenen Skizzen zur Weiterführung.

4. Leibhaftigkeit und Phänomenalität

Das Feld der folgenden Untersuchungen ist also die leibhaft erstellte Wirklichkeit; wir befassen uns nicht näher mit ihren letzten Aufbauprinzipien und -kräften als solchen. Was bedeutet nun "Leibhaftigkeit"? Zunächst einmal setzt sie gewonnene oder, allgemeiner gesagt, aktuell bestehende Substantialität voraus. Was real und substanziell ist, das ist auch leibhaft da und kann mir infolgedessen leibhaftig begegnen.

Aus dem, was im ersten Kapitel dargelegt wurde, geht hervor, daß eine derartige Begegnung nicht mit allem, was "es gibt", möglich ist, so z.B. nicht mit einer Zahl oder einem Dreieck. "Irgendwie" kann man natürlich allem begegnen, was es "gibt"; man kann es sich zur originären Gegebenheit bringen; in einem solchen Sinne kann man sehr wohl davon sprechen, es "bei sich" (d.h. bei dem betreffenden Gegenstand selbst) anzutreffen - eben wenn es in diesem schlechthin allgemeinsten Sinne "existiert" und wenn ich oder wer auch immer die Möglichkeit habe, das Betreffende dort "aufzusuchen".¹⁾ Es handelt sich hier im Grunde um nichts anderes als eine umfassende Anwendung des alten philosophischen Satzes: "Cognoscere sequitur esse", wobei es ja stets sowohl auf das esse des erkennenden Subjekts als das des zu erkennenden Objekts ankommt: "Cognoscere sequitur esse recipientem et recipiendum".²⁾ Wir brauchen für unsere Formulierung nur statt cognoscere ganz allgemein etwa communicare einzusetzen. Daß diese Aussage eine viel allgemeinere Gültigkeit hat als nur für leibhaft Gegebenes ist mit allem Nachdruck von der Phänomenologie herausgestellt worden. Husserl betont immer wieder, daß jeder rich-

1) "Allem, was sich selbst untersteht, kann man begegnen, insbesondere allen Beständen der realen Welt. Den idealen Gegenständen kann man geistig begegnen". (Conrad-Martius: "Das Sein", a.a.O., S.85 Anm.13; vgl. auch "Metaphysische Gespräche", a.a.O., S.28 f.).

2) Vgl. Alois Dempf: "Die Einheit der Wissenschaft", a.a.O., S.29; "Theoretische Anthropologie", München 1950, S.85 f.; "Der Sinn des Lebendigen. Über Jacob von Uexküll" in: "Die Weltidee", Einsiedeln 1955, S.33.

tigen Aussage "als Urquelle der rechtsausweisenden Begründung" gewisse Anschauungen entsprechen, "in denen die Gegenstände des Gebietes zur Selbstgegebenheit und mindestens partiell zu originärer Selbstgegebenheit kommen".¹⁾ "Jeder mögliche Gegenstand, logisch gesprochen: 'jedes Subjekt möglicher wahrer Prädikationen' hat eben seine Weisen, vor allem prädikativen Denken, in einem vorstellenden, anschauenden, ihn ev. in seiner 'leibhaftigen Selbstheit' treffenden, ihn 'erfassenden' Blick zu treten".²⁾ Durch seine allgemeine Fassung der korrelativ zusammengehörigen Begriffe "Anschauung" und "Gegenstand" durch die Einsicht, daß diese Verallgemeinerung "durch die Natur der Sachen zwingend gefordert" wird,³⁾ hat er die phänomenologische Forschung begründet, die letztlich aus einer echten "Begegnung" mit Wesenheiten erwächst. Phänomene im Sinne der Phänomenologie sind "alle Subjekte wahrer Prädikationen", anders gesagt: ist alles, was "es gibt", d.h. alles, was zum Subjekt wahrer Prädikationen gemacht werden kann, alle überhaupt nur möglichen Gegebenheiten, "die Gesamtheit aller entia nach ihrem eindeutigen Quod".⁴⁾ Man kann deshalb "in einem sehr präzisen

-
- 1) Edmund Husserl: "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", a.a.O., S.7.
 - 2) a.a.O., S.11
 - 3) Vgl. a.a.O., S.11
 - 4) Conrad-Martius: "Das Wesen des Wesens", Manuskript zu einem Seminar im Januar 1955, S.1. "'Vorhanden' in diesem Sinne ist nicht nur die wirkliche Welt mit allen ihren Beständen, auch den psychischen und geistigen, vorhanden ist auch das, was in der speziellen Bedeutung personaler Ursprungshaftigkeit und Freiheit existiert, vorhanden sind auch alle Bewußtseinsakte, alle intersubjektiven Gegebenheiten, unter ihnen die merkwürdigen rechtschaffenden (die Anspruch und Verbindlichkeit setzen; vgl. Adolf Reinach), alle intentionalen Gegebenheiten, alle kategorialen, dimensional und formalen, alle idealen und eidetischen Gegebenheiten, alle die mathematischen und logischen Gegenständlichkeiten, alle 'Gegenstände' im engeren Sinne, aber auch Verhältnisse, Relationen, Sachverhalte, Tatbestände, individuelle und allgemeine Gegenstände, die Ideen, die Transzendentalien (das Eine, das Wahre, das Gute, das Schöne), vorhanden ist auch in diesem schlechthin allgemeinen Sinne... das Sein (es gibt das Sein!), das 'Wesen', auch das Nichts, auch das 'es gibt' selber oder die Vorhandenheit. Kurz und gut: alles das, was ein eindeutiges Quod besitzt und von dem man infolgedessen in eindeutiger Weise reden kann..." Die Gesamtheit alles dessen bildet einen Kosmos, den kosmos noetos oder mundus intelligibilis, weil "jeder zu ihm gehörige

Sinne Wesensforschung mit Ontologik gleichsetzen; Onto-logik = Ontologie. Nur muß dabei 1. das 'on' (das Seiende, das ens) in dem allerallgemeinsten Sinne des 'es gibt' genommen werden, 2. die hier gemeinte 'Logik' von dem objektiven Logos des Seien- den abgeleitet werden".¹⁾ Im gleichen allgemeinsten Sinne kann man wohl Phänomenologie als die Erforschung des in allen Gege- benheiten (Phänomenen) sich gebenden Seinssinnes (Logos) be- zeichnen.²⁾

Alles Phänomenalwerden setzt ein irgendwie geartetes Sein voraus. Die Seinsweise der Phänomene im allgemeinen Sinne der Phänome- nologie ist die des "es gibt". Das Sein aller Realentitäten ist demgegenüber ein leibhaftes Sein. Das Reale existiert leibhaftig. Es hat "Leib und Leben" - was man allerdings in einem vollen Sinne nur von den naturhaften Realentitäten sagen kann.³⁾ Mit einem Löwen steht uns ein Exemplar der Spezies felis leo leibhaftig gegenüber.⁴⁾ Die allem leibhaft existierenden

Bestand, nach seinem eindeutigen Quod, seine sinnvolle Stelle innerhalb dieser Gesamtheit besitzt". (S.1 f.) - Vgl. hierzu auch Conrad-Martius: "Phänomenologie und Spekulation", in: Festschrift für F.J.J. Buytendijk, Utrecht/Antwerpen 1957.

- 1) Conrad-Martius: "Phänomenologie und Spekulation", a.a.O., S.123.
- 2) Damit sind einerseits Phänomenologie und Ontologie unlösbar verbunden; andererseits sind beide doch nicht als identisch zu verstehen. Phänomenologie ist, mit einem Wort von Heidegger, "Zugangsart zu dem und die ausweisende Begründungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll" ("Sein und Zeit", 8.Aufl. Tübingen 1957, S.35). Andererseits gibt diese Bezeichnung doch nicht nur "Aufschluß über das Wie der Aufweisung und Behand- lungsart dessen, was in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll", sondern weist zugleich auf den "Gegenstand" hin, nämlich den im Phänomen phänomenal gewordenen und in der Anschauung phänomenal werdenden Logos.
- 3) Vgl. oben, 2.Kapitel
- 4) Es gibt eine Stelle bei Chesterton, in der der gewaltige Unter- schied zwischen dem bloßen "es gibt" und leibhafter Existenz wunderbar anschaulich wird. Anlaßlich des Verbots eines Stückes von Bernard Shaw durch die Zensur schreibt er: "Man kann von Gott in Metaphern sprechen oder in Mystifikationen; man darf Ihn verwässern mit Eimern von langen Worten, oder Ihn zu Fetzen der Metaphysik verbrennen; und nicht nur, daß niemand dies bestraft, sondern niemand protestiert. Doch wenn man von Gott als einer Tatsache spricht, als einem Ding wie ein Tiger, als einem Grund um sein Benehmen zu ändern, dann wird die moderne Welt irgendwie Einhalt gebieten, wenn sie

korrespondierende Art der Anschauung ist die "empirische Anschauung",¹⁾ die entsprechende originär gebende Anschauung ist die Wahrnehmung.²⁾ In der Wahrnehmung begegnet uns Leibhaftes in seiner faktischen Existenz und zugleich als das, was es ist (selbst wenn wir es in seinem Was im ersten Moment auch noch nicht zu benennen wissen oder uns täuschen). Beide Momente gehören zum Vollphänomen der Wahrnehmung, und beide haben ihr Fundament in dem uns leibhaft Begegnenden selber.

Was leibhaft existiert, ist "da". Es hat einen "Ort" (topos) im Dasein gewonnen, den es einnimmt. Das ist noch in gar keiner Weise physisch-räumlich zu verstehen, wie überhaupt noch nicht in einem naturhaft-empirischen Sinne, sondern rein "existenziell".³⁾ Es existiert, existit, ist in einem schlechthin fundamentalen Sinne "aus sich heraus".⁴⁾ Es gibt weiterhin verschiedene Weisen dieses existenziellen "Aus-sich-heraus"-Seins, das mit jedem realen Sein unlöslich verbunden ist.⁵⁾ In diesem Kapitel kommt es nur darauf an, das, was leib-

kann". (G.K. Chesterton: "Bernard Shaw", Wien 1925, S.215)
(Hervorhebung von mir.)

- 1) Edmund Husserl: "Ideen...I", a.a.O., S.11
- 2) a.a.O., S.7
- 3) Der Begriff der Existenz wird hier wie bei Conrad-Martius in einem allgemeineren Sinne gebraucht als in der Existenzphilosophie, für die er nur auf den Menschen angewendet werden kann. Über die Berechtigung dieser Verwendung des Existenzbegriffs und zur Kritik an der existenzphilosophischen Einengung vgl. Conrad-Martius: "Heideggers 'Sein und Zeit'", in: Deutsche Zeitschrift, München, Jan.1933; "Existenzielle Tiefe und Untiefe von Dasein und Ich", in: Schildgenossen, Dez.1934/Jan. 1935; "L'existence, la substantialité et l'âme", a.a.O.; vgl. auch "Das Sein", a.a.O., Kap.4.
- 4) Mit der gewonnenen Leibhaftigkeit ist in einem wiederum ganz allgemeinen Sinne "Räumlichkeit" gesetzt, mit dem Vollzuge des Existierens selber "Zeitlichkeit". "Die Zeit folgt dimensional dem Sein nach so wie der Raum dem Seienden". (Conrad-Martius: "Der Raum", München 1958, S.218. Vgl. hierzu auch "Die Entstehung des Menschen", in: Eckart, April-Juni 1952, S.345 f.
- 5) Nach der verschiedenen Weise, wie dieses grundlegende "Aus sich heraus" vor sich geht, kann man weiterhin ein "Aus heraus" in der Weise des "Nach außen" aus dem eigenen Selbst heraus, ein solches des "Nach innen" ins eigene Selbst hinein und ein transzendentes "Über sich selbst hinaus" unterscheiden, womit zugleich physischer, seelischer und geistiger "Raum" konstituiert ist. (Vgl. dazu Conrad-Martius: "Metaphysik des Ir-

hafte Existenz schlechthin ausmacht, in seinem allgemeinen Wesen in einigen Linien zu zeichnen.

Zur Unterscheidung sei hier schon angemerkt, daß Leibhaftigkeit nicht mit Leiblichkeit gleichgesetzt werden darf. Man kann zwar in einem ebenfalls kategorial ganz allgemeinen Sinne von allen leibhaft substanziellen Realentitäten sagen, daß ihnen "Leiblichkeit" zukomme. In diesem Sinne ist schlechthin alles Existierende "leiblich". Es wird gleich noch darauf einzugehen sein, daß sich Leibhaftigkeit und Leib-Haben streng unterscheiden.¹⁾ (Es sei an dieser Stelle betont, daß es sich hier um nichts weniger als um Wortspielereien handelt, auch nicht um metaphorische oder symbolische Übertragungen. Es sollen nur die analogen Momente herausgestellt werden, die nach dem erwähnten allgemeinen Seinsaufbaugesetz auf den verschiedenen Stufen der konkreten Wirklichkeit in charakteristischer Abwandlung immer wiederkehren.²⁾ Je allgemeiner und reiner man die wirklich grundlegenden Kategorien herausfaßt, desto besser läßt sich die Gefahr vermeiden, spezielle Bestimmungen auf nur verwandte Phänomene zu übertragen, weil "in der Tiefe" ein tertium comparationis besteht, und sich damit den Zugang zu der spezifischen Eigenart gerade dieser Phänomene zu verschließen. Es sollen und dürfen durch die hier gebrachten Ausführungen auch gerade nicht die Begriffe verwässert werden, so daß schließlich am Ende jeder Begriff sozusagen auf alles anwendbar würde. Es ist vielmehr so, daß mit den Kategorien des "Leiblichen", "Seelischen" und "Geistigen" auch noch im ganz allgemeinen, rein ontisch-kategorialen Sinne ganz bestimmte und scharf abgrenzbare Momente im Ganzen des Existierenden zu bezeichnen sind.)

dischen", a.a.O., S.42 f.; Skizze dazu vom Nov./Dez. 1939; "Leib und Seele", Manuskript 1947/48; "Bios und Psyche", Hamburg 1949, S.108 ff.)

1) Vgl. unten S.44 ff.

2) Vgl. oben S.24 ff.

Mit gewonnener Leibhaftigkeit ist zugleich die Möglichkeit gegeben, das Betreffende an seinem Existenzort in der Wirklichkeit anzutreffen, es dort, wo es "bei sich" ist, sozusagen aufzusuchen. Man kann dieses Moment mit Conrad-Martius als die Tangierbarkeit des Leibhaften bezeichnen.¹⁾ "Unmittelbar aus dem Moment der Eigenposition geht ein anderes und, wenn man so sagen darf, 'praktisch' höchst bedeutsames Moment hervor, das als prinzipielle 'Tangierbarkeit' des Realen bezeichnet werden kann".²⁾ Natürlich ist, damit es auch wirklich zu einem Kontakt kommen kann, außerdem noch nötig, daß ein Leibhaftes anderem nicht wesenhaft oder faktisch entzogen ist, so daß sozusagen keine gemeinsame Berührungsebene zwischen dem einen und anderen besteht.³⁾

Drückt der Begriff der Tangierbarkeit die Antreffbarkeit alles Leibhaften aus, die sich aus dessen "Bei-sich-zu-Hause-sein" ergibt, so der Begriff der Phänomenalität die Selbstoffenbarung und Selbstpräsenz alles Leibhaften, auf Grund derer es sichtbar, anschaubar und erkennbar wird. Man könnte hier von einem mit der Leibhaftigkeit zugleich gegebenen "Ans-Licht-Treten" sprechen. Mit der Leibhaftwerdung hat eine sinnbestimmte Entität nicht nur ihren realen topos, ihre Seinsstelle gefunden, sondern sie tritt auch in und mit der wesenhaft geprägten Leibhaftigkeit selber "nach außen", "ans Licht". Das ist zunächst in einem rein objektiven Sinn zu verstehen. Phänomena-

1) Vgl. hierzu "Realontologie", I. Buch, a.a.O., § 23.

2) a.a.O.

3) Conrad-Martius weist darauf hin, daß Gott, obwohl er das realste aller realen Wesen ist, doch "als solcher nicht angreifbar und auch - in einem letzten Sinne - nicht und für niemand anzutreffen" ist. Während aber das nur idealiter Existierende grundsätzlich gar keine Tangierbarkeit besitzen kann, ist Gott untangierbar, "weil er - seinem persönlichen und absolut unvergleichlichen Wesen nach als realstes aller realen Wesen - über allem und jenseitig von allem sonstigen möglichen Sein steht und besteht. Und weil hier Wesen und Existenz zusammenfällt: er ist nicht - wie alles Kreatürliche - in das reale Sein allererst von außen hineingesetzt und - geschrieben, sondern ist mit dem realen Sein durch das eigne persönliche Wesen wesenhaft verbunden. Seine rein formale und allgemeine Eigenschaft als einer Realentität begründet auch bei ihm die formale Möglichkeit eines Tangiertwerdens - sein individuelles Wesen aber setzt dieser formalen Möglichkeit das

lität oder Erscheinung ist zunächst einmal und fundierend Selbstoffenbarwerdung schlechthin, auch wenn sich der Sinn solchen Erscheinens erst erfüllen kann in der Begegnung mit einem Subjekt. "Was zu selbsthaft gewirkter Veräußerung seines Wesens gelangt (und das ist Leibhaftwerdung!), gelangt zur Phänomenalität seiner selbst. Es strahlt sein Wesen von sich selber aus..."¹⁾ "Was erscheint, ist bildhaft geworden... 'Bild' ist das entfaltete, dargebrachte, erscheinende Wesen".²⁾ Wir dürfen dabei allerdings nicht an Bilder im geläufigen Sinne, also etwa an Gemälde, Photographien usw. denken. Das mit deren Hilfe dargebrachte Wesen ist nicht das des Bildes als solchen, sondern des Dargestellten. Solche Bilder sind als Gegenstände etwas Künstliches im Sinne der im 2. Kapitel herausgestellten Unterscheidung. Als Kunstwerke zeugen sie nicht von sich selbst als Gegenstand "Bild", sondern von etwas anderem, nämlich dem künstlerisch Dargebrachten. Alles Naturhafte aber wird selber und als solches "bildhaft". Es bildet nicht nur Darstellungsmaterial für etwas anderes, sondern präsentiert sich selbst in seinem wesenhaften Gehalt. Dieser selbst steigt gewissermaßen mit der Leibhaftwerdung ans Licht und wird damit selber "bildhaft". Welche Bedeutung in diesem Zusammenhang dem Licht zukommt, kann hier nicht weiter erörtert werden.³⁾

Reales Sein besitzen bedeutet, daß die betreffende Entität oder das betreffende Wesen einen "Ort" (topos) im Dasein gewinnt, den es mit seiner Leibhaftigkeit "erfüllt", an dem es angetroffen werden kann und von dem aus es sich selbst phänomenal kundtut.⁴⁾ Das alles gehört zusammen. Mit der leibhaften Existenz ist ein Wesen da, ist es ans Licht des Daseins ge-

Faktum einer persönlichen Entzogenheit entgegen". ("Realontologie", I. Buch, a.a.O., § 24).

- 1) Conrad-Martius: "Metaphysik des Irdischen", S. 51 f.
- 2) a.a.O., S. 53 f.
- 3) Vgl. dazu Conrad-Martius: "Licht und Geist", in: Der katholische Gedanke, XII. Jg., 1. Heft (Jan. 1939), S. 39 ff.
- 4) Das ist wiederum noch nicht im physisch-räumlichen Sinne, sondern zunächst rein existenziell zu verstehen. In diesem Sinne kann und muß allerdings schon hier wirklich ontologisch-kategorial von einer "Räumlichkeit" gesprochen werden, die der

treten, ist es phänomenal geworden, antreffbar und "sichtbar".¹⁾ Alle diese Aussagen beziehen sich zunächst und grundlegend auf die betreffende Realentität selber, ganz unabhängig davon, ob irgendein erkennendes Subjekt - jedenfalls ein geschöpfliches Subjekt - existiert, das fähig ist, der betreffenden Realentität nun auch wirklich zu begegnen und es zu "sehen" und dies auch wirklich tut. Phänomenalität kann nicht rein vom erkennenden Subjekt her kategorial bestimmt werden, wie es häufig geschieht. Primär bedarf es stets eines von jedem - zumindest geschöpflichen - fremden Subjekt vollkommen unabhängigen Etwas, das von sich selbst her "ans Licht getreten" ist, "sichtbar" geworden ist und somit auch gesehen werden kann.

"Sichtbar" oder phänomenal wird dabei immer eine substanzielle Entität in ihrer Ganzheit ihrem gesamten Wesen nach, wenn auch auf die jeweils ihr ontisch wesenhaft zugehörige besondere Weise. Alles Phänomenalwerden geschieht immer aus letzter selbsteigener Seinsquelle der betreffenden Realentität. Alles und jedes, was an einer solchen Entität erscheint, ist gleichsam in der "Grundfarbe" des betreffenden Wesens gefärbt.²⁾ Immer ist das ganze Wesen in der Leibhaftigkeit da und wird phänomenal, in welcher besonderen Weise und unter welchem Aspekt auch immer sich die Realentität zeigt. Stets erscheint in den einzelnen "Merkmalen" das Ganze, sie alle signierend als "Merkmal der Merkmale".³⁾

betreffenden Realentität als deren existenzielle Breitungsdimension folgt. Vgl. oben S.38 Anm.4 und unten S.47 mit Anm. 3

- 1) Auch "sehen" ist hier nicht im physischen Sinne, sondern ganz allgemein in Korrelation zu Phänomenalität gemeint.
- 2) Auf der Ebene der empirischen Erfahrung gibt es als entsprechendes Phänomen die für einen Menschen unverwechselbar charakteristische "Atmosphäre", die als Aura selber, wenn auch nicht physisch-sinnlich, farbig erscheinen kann. Vgl. Gerda Walther: "Phänomenologie der Mystik", 2.Aufl. Olten 1955, S.64 ff.
- 3) Hierzu Hans-Eduard Hengstenberg: "Philosophische Anthropologie", a.a.O., S.138 ff. - Mit dem oben Gesagten ist nicht gemeint, daß dies "Merkmal der Merkmale", diese allgemeine "Grundfarbe", faktisch immer bewußt als solche gesehen wird. Wir sehen ja sogar sehr häufig "den Wald vor Bäumen nicht".

Wenn nun aber auch immer das ganze Wesen einer bestimmten Realentität in der Phänomenalität gegenwärtig ist, so gibt es doch ganz verschiedene Weisen des Phänomenalwerdens selber oder der Weise, in der eine Wesenheit in der konkreten Wirklichkeit zur Erscheinung gelangt. Konkrete Substanzen der eigentlichen Bedeutung des Wortes nach sind die irdisch-naturhaften Substanzen (concreocere = zusammenwachsen!). Thomas von Aquin nennt sie "zusammengesetzte Substanzen" (substantiae compositae).¹⁾ Demgegenüber müssen die reinen Geistwesen zwar als wirkliche gedacht werden,²⁾ können aber nicht eigentlich als konkrete bezeichnet werden. Sie sind nur, wie alle geschöpflichen Wesen, metaphysisch kontingent.³⁾ Irdisch-naturhafte Substanzen gewinnen ihre (eben darum "konkrete") Leibhaftigkeit aus ihnen vorgegebene metaphysischen Potenzbereichen. Mit der gewonnenen Leibhaftigkeit sind sie dann als konkrete aktuell da, sind sie grundsätzlich empirisch antreffbar (tangierbar) und phänomenal geworden. Sie sind damit in der Welt grundsätzlich vorfindbar geworden, ob sie nun faktisch entdeckt sind oder nicht. Auch der Mensch gehört zu diesen konkreten Realentitäten. Leibhaft da ist der ganze Mensch; wir begegnen ihm aber andererseits als körperlichem, lebendigem, seelischem und geistigem Wesen und zwar jeweils in ganz spezifischer Weise. Der Mensch existiert leibhaft, er hat einen Leib und eine Seele. Leib und Seele eines Menschen sind in allen ihren einzelnen "Merkmalen" von der Ganzheit dieses Menschen her geprägt. (Faktisch kann diese Geprägtheit allerdings mehr oder weniger stark zurücktreten bis zum fast völligen Verdecktsein.) Es gibt entsprechend verschiedene Weisen, in denen das spez...

1) Thomas von Aquin: "Über das Sein und das Wesen" (De ente et essentia), hrsg. von Rudolf Allers, Wien 1934, S.18 ff.

2) Diese Aussage ist nicht gleichzusetzen mit der Behauptung, daß reine Geistwesen faktisch existieren; in unserem Zusammenhang handelt es sich um eine reine Wesensaussage (vgl. oben S.10 Anm.1).

3) Vgl. oben S.14

fische Wesen eines Menschen (sein Typus, seine individuelle Eigenart) zur Erscheinung kommt. In der Physis prägt es sich auf andere Weise aus als in der Psyche, in der Gestalt eines Menschen anders als in seinen Bewegungen oder in seiner Geistesart. Alle diese Manifestationsweisen könnten grundsätzlich Gegenstandsbereiche einer umfassenden Ausdruckswissenschaft sein.¹⁾

Damit tritt der Unterschied von Leibhaftigkeit und Leiblichkeit deutlich heraus. Leiblichkeit ist immer nur an einem leibhaften Wesen möglich. Leib-Haben setzt stets schon ein leibhaftes Wesen voraus, dem die Leiblichkeit zugehört. Zu einem Leib gehört, sofern er Leib ist, wiederum stets korrelativ eine Seele; ohne diese kann von einem eigentlichen Leibe nicht gesprochen werden und umgekehrt. Diese Aussagen über das Verhältnis von Leib und Seele treffen ganz allgemein auf das kategoriale Verhältnis von Leiblichkeit und Seelischem zu. Zur Beantwortung der Frage, wo sich ein solches Verhältnis im strengen oder auch in einem dazu nur analogen Sinne in der Wirklichkeit findet und wie es dann jeweils ontologisch zu fassen ist, bedürfte es eingehender weiterer Untersuchungen, zu denen die vorliegende Arbeit einen Beitrag liefern soll. Es wird sich zeigen, daß von einem eigentlichen Leibe erst beim Tier die Rede sein kann.²⁾ Pflanzen haben wie keine echte (subjektive) Seele so auch keinen Leib.³⁾ Erst im Hinblick auf die konkrete physische Leiblichkeit, wie sie beim Tier und vor allem beim Menschen gegeben ist, erhebt sich das Leib-Seele-Problem im klassischen Sinne, wenn auch seine Wurzeln, wie noch darzulegen sein wird, tiefer hinabreichen. Seine Schwie-

-
- 1) Der Begriff der Ausdruckswissenschaft wird heute jedoch im allgemeinen in einem engeren Sinne verwendet. Die fachwissenschaftliche Ausdruckskunde hat "das Ausdrucksverhältnis im strengen Sinne des Wortes auf den Bezirk der lebendigen Bewegung und Selbsttätigkeit eingegrenzt", weil nur sie seelisch nachvollzogen werden könne und dadurch echter Einsicht zugänglich sei (August Vetter: "Die Seelenkunde in unserer Zeit", in: Universitas, 7.Jg., Heft 5 (Mai 1952), S.457).
 - 2) Hengstenberg erkennt erst dem Menschen einen Leib zu, weil erst dieser im Unterschied zum Tier seinen Leib zur Verfügung hat ("Philosophische Anthropologie", a.a.O., S.88 f.).
 - 3) Vgl. Conrad-Martius: "Bios und Psyche", a.a.O., S.86 f.

rigkeit, besonders im Hinblick auf den Menschen, liegt gerade darin, daß hier zwei schon - und zwar in fundamental verschiedener, in einem absoluten Sinne entgegengesetzter Weise¹⁾ - vor konstituierte Bereiche dennoch miteinander eine Einheit bilden.²⁾

Der Mensch existiert leibhaftig und eben damit besitzt er einen Leib. Kategorial Analoges läßt sich von allem realiter Existierenden aussagen. In welchem Sinn das für die konkreten physischen Naturentitäten und -wesen: anorganische Stoffsubstanzen, Pflanzen und Tiere zutrifft, soll in den folgenden Kapiteln untersucht werden. Leiblichkeit als allgemeine ontologische Kategorie braucht aber nicht unbedingt physische Leiblichkeit zu bedeuten. Man kann und muß sehr wohl auch von einer "Leiblichkeit" des Seelischen selber sprechen. In einem ganz bestimmten, genau zu präzisierenden Sinne gibt es einen "Seeleleib" (Conrad-Martius). Es handelt sich dabei um eine Außenwendung der Seele selber zum physischen Leibe hin, der aber gleichwohl ontologisch unaufhebbar davon zu unterscheiden bleibt.³⁾ Hier handelt es sich zunächst immer noch um den irdisch-naturhaften Bereich. Auch jene "subtilen Körperlichkeiten", deren mehrere für den Menschen neben seiner eigentlichen

1) Vgl. unten S.69 f., 123 ff.

2) Hierbei kann es sich natürlich nicht um selbständige Realentitäten oder Substanzen handeln; andererseits liegt aber eben doch schon eine eigene Vorkonstitution oder Teilsubstanziierung vor. Die Scholastik sprach deshalb hier beim Menschen von Teilsubstanzen. Es handelt sich hier darum, zugleich zu fassen, daß auf beiden Seiten einerseits eine gewisse relative "Leibhaftwerdung" erreicht ist, daß es sich aber andererseits eben doch nur um eine Vorkonstitution handelt, deren eigentliches Wesen sich erst im Zusammenhang der höheren selbständigen Ganzheit erfüllt, in der sie wiederum ein Konstituens ist. Erst wenn beides zugleich im Blick behalten wird, läßt sich eine klare Heraushebung der die höhere Ganzheit bildenden "Teilsubstanzen" durchführen, ohne daß man (beim Menschen) dabei einem Trichotomismus verfällt, der durch die Tatsache der oft ans Erstaunliche grenzenden Verselbständigung einzelner Funktionsbereiche sehr naheliegt.

3) Vgl. unten S.122 Anm.1, 125 f.

physischen immer wieder angenommen worden sind,¹⁾ würden zu den Arten von naturhaft-irdischer Leiblichkeit gerechnet werden müssen.

Es wäre aber auch eine nicht nur nicht physisch-leibliche, sondern überhaupt nicht naturhaft-irdische Art von Leiblichkeit denkbar. In diesem Sinne könnte auch den reinen Geistwesen eine echte, aber in keiner Weise irdisch-stoffliche (nichtkörperliche) Leiblichkeit zuerkannt werden. Da m.E. gerade durch den Vergleich einer solchen möglichen Leiblichkeit von der naturhaft-irdischen das Wesen von Leiblichkeit als solches und seine Verschiedenheit von der Leibhaftigkeit klarer heraustritt, soll zum Abschluß dieses Kapitels in einem kurzen Exkurs etwas auf dieses Problem eingegangen werden.

Die Frage nach der Körperlichkeit der reinen Geistwesen war bekanntlich in der Scholastik eine heftig umstrittene. Die dahinterstehende Problematik kann an dieser Stelle natürlich nicht voll aufgerollt werden. Von einem umfassenden Wesensbegriff von Leiblichkeit her ergibt sich jedoch die Möglichkeit, die sich gegenüber stehenden Positionen zu vereinen. Man darf nur Leiblichkeit nicht mit irdischer oder gar mit physischer Leiblichkeit identifizieren. Nach Thomas von Aquin sind alle irdischen Wesen aus Form und Stoff zusammengesetzte Substanzen. Deshalb kann es von einer Art (species) immer mehrere Individuen geben: die Art wird durch die Form bestimmt und diese kann zur Individuierung so oft führen, als die Bedingungen zur Vereinigung der Form mit dem entsprechenden Stoff gegeben sind.²⁾ Demgegenüber sind die reinen Geistwesen einfache Substanzen, subsistierende Formen, weshalb es von ihrer Art jeweils immer nur ein einziges Wesen geben kann, das sich von anderen reinen Geistwe-

1) Vgl. hierzu u.a. J.J.Poortman: "Ochêma. Geschiedenis en Zin van het Hyletisch Pluralisme" (Geschichte und Bedeutung des Hyletischen Pluralismus), 1.Bd., Assen 1954. - Relativ bekannt sind heute die anthroposophischen Auffassungen; vgl. hierzu etwa Rudolf Steiner: "Geheimwissenschaft im Umriß", Stuttgart 1948, besonders S.22 ff.

2) Vgl. zu diesem Abschnitt auch das folgende Kapitel.

sen nur durch die Gattung unterscheidet. Diese Wesen sind "reine Formen" im Unterschied zu den aus Stoff und Form zusammengesetzten Wesen, aber subsistierende Formen im Unterschied zu allen idealen Gegenständen oder auch Entelechien.¹⁾ "Intelligentia est forma et esse".²⁾ Hierin erweist sich die Kontingenz der reinen Geister: Washeit und Sein bestehen nur faktisch miteinander, im Unterschied zum absoluten Sein Gottes, das zu seinem Wesen gehört. Man kann die reinen Geister auch leibhaftige "Formen" nennen. Im Unterschied zu ihnen gewinnen alle irdischen Wesen Leibhaftigkeit nur durch Zusammentreten einer als solcher nicht leibhaft substanziellen (nicht aktuellen) Form und eines ebenso nicht leibhaft substanziellen (nicht aktuellen) Stoffes. Nicht der letztere macht also bei den irdischen Wesen die Körperlichkeit oder gar die Leiblichkeit aus, sondern erst das konkrete substanzielle Ganze ist leibhaft und damit körperlich (oder ggf. leiblich) zugleich. Es handelt sich um zwei verschiedene weissen und Stufen des Leibhaftwerdens, wobei zu jeder eine eigene Weise der Leiblichkeit gehört.

Conrad-Martius spricht in der "Metaphysik des Irdischen" von einer "subjektiven Leibhaftigkeit der reinen Geistwesen", dem auch ein subjektiver "Raum" entspreche, und fügt hinzu: "Man sieht daran, daß Raumhaftigkeit und Leibhaftigkeit zunächst etwas so überaus Allgemeines, wenn auch existenziell durchaus Bestimmtes ist, daß dabei an physisch materielle Raumhaftigkeit und Leibhaftigkeit noch im entferntesten nicht zu denken ist".³⁾ In Abhebung zu Wesen von solcher "subjektiver Leibhaftigkeit", die sich immer schon von Grund auf aktuell selber zugehören - deshalb wurden sie "subjektiv" genannt; nicht etwa ist solche Subjekthaftigkeit mit Subjektivität im Sinne der Abhängigkeit von einem fremden, etwa menschlichen erkennenden Subjekt zu verwechseln - kann man als "objektive" Leib-

1) Vgl. unten S.55 Anm.1

2) Thomas von Aquin: "Über das Sein und das Wesen", a.a.O., S.49.

3) Conrad-Martius: "Metaphysik des Irdischen", S.12

haftigkeit diejenige der irdisch-naturhaften Substanzen verstehen, die erst aus vorgegebenen Potenzgründen zu sich selber kommen. "Objektiv" ist hier also ebenfalls im existenziellen Sinne, nicht erkenntnistheoretisch zu verstehen. Die irdisch-naturhaften Wesen kommen aus einem in reiner Potenzialität ihnen selbst objektiv vorgegebenen Ursprungsselbst zu ihrem Leibhaftigkeitsselbst;¹⁾ bei reinen Geistwesen ist das Ursprungsselbst wesenhaft immer schon selber subjektiv in aktueller Leibhaftigkeit gegeben. Reine Geistwesen sind immer schon von Grund auf leibhaft; irdische Wesen gewinnen ihre Leibhaftigkeit als konkrete immer erst aus vorgegebenen Potenzgründen, sie kommen zur Inkarnation. Damit sind sie in der Welt, im irdischen Bereich, wo ihr eigentlicher Existenzort ist. Hier entfaltet sich entsprechend auch ihre Leiblichkeit oder Körperlichkeit.

Auch reine Geistwesen, Engel, können im irdischen Bereich erscheinen; sie nehmen dann einen Erscheinungsleib an. Aber sie erscheinen gewissermaßen von anderswo her, wo ihr eigentlicher Existenzort ist. Wenn ein Mensch irgendwo "erscheint" ("der Herr Minister war persönlich erschienen"), so kommt er mitsamt seinem Leib von irgendwo anders her aus der Welt. Auch wenn irgendwelche fremde Planetenbewohner per Raumschiff auf der Erde erscheinen würden, wäre das grundsätzlich nicht anders. Engel können ihre eigentlichen Leiber in die irdische Welt nicht mitbringen. Sie haben deshalb zu ihren Erscheinungsleibern ein ganz anderes Verhältnis als wir zu unseren Leibern. "Der irdische Erscheinungsleib der Engel", schreibt Conrad-Martius, "ist als nur vorübergehend angenommene unechte Leiblichkeit immer nur wie eine Spiegelung oder Projektion der Geistseele nach außen hin - mit Hilfe eines von ihr unabhängigen irdischen Stoffes. In ihr kann sich das gerade vorherrschende Wesen des be-

1) "Wir müssen... unterscheiden: das verwirklichte, entfaltete, 'aktualisierte' Leibhaftigkeitsselbst aller Realität von dem verwirklichenden Ursprungs- oder Wirkselbst. Indem das Wirkliche kraft seiner selbst sich aus eigenem Grunde zu sich selbst erhebt, erhebt es sich aus seinem Ursprungsselbst zu seinem Leibhaftigkeitsselbst!" (a.a.O., S.12)

treffenden Geistes zwar ausdrücken, es kann sich irdisch darin offenbaren; aber das Verhältnis des bloßen Erscheinungsleibes zur Geistseele oder zur Wesenheit der Engel ist nicht dasselbe wie das eines wahren Leibes zur Seele".¹⁾ Der eigentliche Leib der Engel dagegen wäre "dem Wesen des Engels absolut angepaßt; er wäre ein wahrer realer Ausdruck ihres artumfassenden Wesens".²⁾ "Auch der Leib der Engel müßte trotz seiner himmlischen oder pneumatischen Beschaffenheit ein wirklicher Stoff sein, eine wirkliche stoffliche Substanz, die sich jedoch die englische Seele selber von Grund auf zu ihrer Behausung erbaut".³⁾

Es ist bezeichnend, daß Conrad-Martius hier, wo von der Leiblichkeit der Engel die Rede ist, zugleich von einer Seele spricht. Leib und Seele sind stets miteinander da, weil wesentlich korrelativ aufeinander bezogene Kategorien. Allerdings wäre wie der Leib der Engel so auch die "englische" Seele ontisch etwas ganz anderes als die Seele eines Naturwesens oder auch des Menschen. Wie das ontologisch näher zu fassen wäre, kann hier nicht weiter untersucht werden. Wir wenden uns in den folgenden Kapiteln den Natursubstanzen zu und fragen nach der Möglichkeit einer Anwendung der Kategorie des Seelischen - und implizit damit zugleich auch der Kategorie der Leiblichkeit - im Bereich der anorganischen Stoffsubstanzen, der Pflanzen und der Tiere.

1) "Der Leib des Menschen", a.a.O., S.9

2) a.a.O., S.8

3) a.a.O., S.9

ZWEITER TEIL:

DIE KATEGORIE DES SEELISCHEN
UND DIE BEREICHE DER NATUR

1. Der Bereich der unbelebten Natur

Um im Bereich der unbelebten Natur unsere besondere Frage stellen zu können, muß zunächst auf den ontischen Aufbau der anorganischen Stoffsubstanzen eingegangen werden. Ohne eine solche Vorbereitung lassen sich die Verhältnisse nicht klären.

Die anorganische Natur kann in einem spezifischen Sinne eine stoffliche genannt werden. Der Bereich des Anorganischen wird durch die physischen Stoffsubstanzen und die zwischen ihnen wirksamen Stoffkräfte (die Kräfte im Sinne der Physik) gebildet. Was ist unter solcher physischer Stofflichkeit zu verstehen? In einem bestimmten Sinne, der ebenfalls der genaueren Bestimmung bedarf, kann die gesamte irdische Naturwirklichkeit als eine "stoffliche" bezeichnet werden. Die besondere Weise irdischen Seins überhaupt ist wiederum mit Stofflichkeit wesentlich verbunden. Das gilt nicht nur für die anorganischen Substanzen, nicht nur darüber hinaus auch für Pflanzen und Tiere, sondern in einer entsprechenden, wenn auch wiederum besonderen Weise auch für den Menschen. Das bedeutet nicht nur, daß alle genannten Entitäten und Wesen physisch körperlich oder mit physischer Körperlichkeit oder Leiblichkeit wesentlich verbunden oder zumindest darauf hingeordnet sind.¹⁾ Es bedeutet darüber hinaus ein Wesensmerkmal alles Irdischen in allen seinen verschiedenen Erscheinungsformen überhaupt.²⁾ Zur näheren Klärung dieser Verhältnisse soll zunächst ontologisch unterschieden werden zwischen reiner Stofflichkeit schlechthin, elementarer materieller Stofflichkeit oder Materia-

1) Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß im scholastischen Sprachgebrauch das Wort "materiell" "oft auch das 'Stoffgebundene', d.h. das, was zwar selbst weder Körper noch Eigenschaft eines Körpers ist, aber innerlich vom Stoff abhängt, d.h. ohne ihn weder sein noch wirken kann, z.B. die Tierseele im Gegensatz zur immateriellen (geistigen) Menschenseele" bezeichnet (de Vries im Philosophischen Wörterbuch von W.Brugger, a.a.O., unter "Materie"). Das Verhältnis des Menschen zum Stoff ist, wie schon aus diesem Zitat hervorgeht, ein besonderes und in der irdischen Wirklichkeit einmaliges.

2) Nämlich gegenüber dem Bereich reiner Geistwesen, der ein substantiell überirdischer ist. Vgl. oben S.¹⁰ f. und S.47 ff.

lität und konkreter physischer Körperlichkeit. In der Naturwirklichkeit treffen wir normalerweise immer konkrete körperliche Entitäten und Wesen an. Unter diesen können die anorganischen noch einmal in einem besonderen Sinne als stoffliche oder materielle bezeichnet werden. Mit diesen vier Bedeutungen von Stofflichkeit werden wir uns in diesem Kapitel hauptsächlich zu befassen haben.

Alle anorganischen Substanzen sind immer schon konkret körperliche. Wir finden im Bereich des Anorganischen niemals einfach "Stoff" schlechthin, sondern immer "leibhafte" Stoffsubstanzen. Reiner Stoff müßte etwas vollkommen Unbestimmtes sein.¹⁾ Alles Anorganische ist aber schon immer etwas konkret leibhaft Erstelltes, qualitativ gewirktes Bestimmtes, eben diese oder jene physisch körperliche Stoffsubstanz. Mit anderen Worten: alles (irdische) Vollwirkliche besteht immer schon aus Stoff und "Form". Stofflichkeit steht wesentlich immer in Korrelation zu einer Form, wie in ganz analoger Weise Leiblichkeit zu einer Seele. (Welcher Unterschied zwischen diesen beiden korrelativen Verhältnissen besteht, wird im folgenden heraustreten.)

Mit der Feststellung, daß alles Irdische aus Stoff und Form "zusammengesetzt" ist, stehen wir grundsätzlich auf dem Boden des von Aristoteles begründeten, die mittelalterliche Philosophie weithin beherrschenden sogenannten Hylemorphismus, dem sich heute die Philosophie wieder mehr zuwendet und dem sich jetzt auch die Naturwissenschaft annähert - ein bemerkenswertes Ereignis.²⁾

1) Reine Materie oder reine Materialität stellt dagegen, wie noch näher auszuführen sein wird, die noch elementare, seinsmäßig noch ganz oder doch fast ganz in sich selbst versenkte, also noch nicht voll konkrete Grundlage aller vollkonkreten physischen Körperlichkeit dar. Sie ist nach Conrad-Martius selber schon das Resultat einer Akt-Potenz-Synthese von ontisch-hyletischen Urgründen, die Conrad-Martius als Seinsdynamismen bezeichnet. Vgl. hierzu unten S. 58 f.

2) Eine an Hand der vorliegenden, vor allem quantenphysikalischen, Forschungsergebnisse durchgeführte Interpretation in dieser Richtung gibt Zeno Bucher in seinem Buch "Die Innenwelt der Atome", a.a.O. Auch Physiker selber nähern sich heute einer solchen Deutung, so Werner Heisenberg in seinen neueren Vorträgen (vgl. "Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Probleme der Atomphysik" in: Universitas, 14. Jg., Heft 2, Febr. 1959; ferner die neueste 9. Aufl. seiner Vortragssammlung "Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft", Stuttgart 1959).

In der Geschichte der Naturanschauung ist immer wieder versucht worden, Stofflichkeit überhaupt und Materialität mit physischer Körperlichkeit gleichzusetzen. Die klassische Physik der Neuzeit schien diese Unterschiede im Gegensatz zu dem von ihren ersten Vertretern bekämpften scholastischen Aristotelismus nicht zu benötigen. Zweifellos ist durch die Erfolge der nun rasch aufblühenden "exakten Naturwissenschaften" eine entsprechende philosophische ("metaphysische") Anschauung stark gefördert worden; umgekehrt steht aber der Beginn der neuzeitlichen Philosophie selber wieder im Zusammenhang mit entsprechenden vorbereitenden philosophischen Strömungen. Wie zumeist in solchen Fällen handelt es sich hier wohl um geistesgeschichtlich zusammengehörige Erscheinungen einer und derselben "Zeitsignatur", um einen von Edgar Dacqué in der Paläontologie verwendeten Begriff hierher zu übertragen.¹⁾ Tendenzen zu einer Gleichsetzung wie der genannten (oder besser und genauer: zu einem solchen In-eins-Sehen) hatte es schon früher gegeben. Der mechanistische Materialismus sah entsprechend die gesamte Wirklichkeit als ein durch physische Kräfte bewegtes Konglomerat unzähliger, verschiedenartiger absolut starrer Stoffklötzchen an und versuchte die Mannigfaltigkeit des Seienden aus wechselnden Zusammenstellungen oder Verbindungen²⁾ eben dieser Stoffklötzchen zu erklären. Schon die Anschauungen Demokrits gingen in diese Richtung. Zweifellos lag ihnen eine geniale Intuition zugrunde, die ja dann auch der Naturwissenschaft als Leitvorstellung diente und von ihr bis zu einem gewissen Grade bestätigt wurde. Allerdings eben nur bis zu

1) Auf die Verwandtschaft solcher Erscheinungen in der Naturgeschichte und im geistesgeschichtlichen Bereich macht des öfteren Conrad-Martius aufmerksam; vgl. etwa "Bios und Psyche", a.a.O., S.73 f., "Die Zeit", München 1954 (bes. S.280) und "Der Raum", a.a.O. (Einleitung).

2) Auch die chemischen Verbindungen suchte man entsprechend als Verhakungen von Teilchen oder ähnliche rein mechanisch erklärbare Vorgänge zu verstehen. Daß es sich dabei um ganz andere Vorgänge handelt, ist in der Entwicklung der Chemie seit dem 17. und 18. Jahrhundert, besonders wiederum durch die Quantenphysik herausgetreten. Auch hier bahnt sich eine Rückkehr zu hylemorphistischen Vorstellungen an.

Vgl. unten S. 57 ff.

einem gewissen Grade! Denn gerade die Naturwissenschaften selber sind auf die Tatsache gestoßen, daß der mechanistische Materialismus "zwar ein Stück weit sehr gut, ja herrlich bequem geht, dann aber leider nicht mehr weiter führt" (Zeno Bucher).¹⁾ Eine solche Vorstellung wird nach heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht einmal mehr der anorganischen Wirklichkeit voll gerecht.

Es gibt nach jener Auffassung kein eigentliches substanzielles Werden, kein "lebendiges" Substanziieren, in der Wirklichkeit. Alles Substanzielle ist danach immer schon fertig ("ewig"²⁾) da und tritt nur in wechselnde äußerliche Konstellationen zusammen, die allen weiteren Qualitäten der Wirklichkeit (den sogenannten sekundären Qualitäten) zugrunde liegen sollen. Die gesamte Wirklichkeit ist danach eine immer schon ganz und gar aktuelle; Möglichkeit gibt es hier nur im Sinne rein äußerlicher Kombinationen der erwähnten Stoffklötzchen, nicht aber im ontisch reellen Sinne seinshafter Potenzialität. Realität und bleibende Aktualität werden hier vollkommen gleichgesetzt. Das letztere gilt auch vom naturphilosophischen Dynamismus und vom cartesianischen Dualismus in den jeweiligen verschiedenen Formen. Wie im mechanistischen Materialismus der Stoff oder die Materie, so werden im Dynamismus die physischen Stoffkräfte, im Dualismus Stoff und Stoffkräfte auf der einen, "Geist" oder "Bewußtsein" auf der anderen verabsolutiert.³⁾ Auf einer solchen Basis vollkommener Gleichsetzung von Realität und Aktualität ist der Gegensatz von Monismus und Dualismus unausweichlich und unaufhebbar.

Der Gesamtheit dieser Positionen gegenüber steht der Hylemorphismus auf einer ganz anderen Grundlage. Aristoteles hat den Begriff

1) a.a.O., S.339

2) Im christlichen Bereich sagte man: von Gott geschaffen. (S.das Newton-Zitat oben S.22 Anm.1)

3) Man könnte hier auch von einer Hypostasierung von Stoff und Stoffkräften sprechen; nur handelt es sich dabei nicht um "Ideen" oder Begriffe, die fälschlicherweise als wesentlich real seiend angesehen werden, sondern um potenzielle Grundlagen der konkreten Wirklichkeit, denen zu Unrecht ein wesentlich aktuelles Sein zugeschrieben wird.

der ontischen Potenzialität eingeführt und den (potenziellen) Stoff von der aktuellen konkreten Körperlichkeit unterschieden. Die letztere stellt eine Synthese aus dem Stoff - letztlich der vollkommen ungeformten und deshalb rein potenziellen *prote hylē* oder *materia prima* - und von Formen dar, die ihrerseits erst in Synthese mit einer entsprechenden potenziellen Stoffgrundlage aktuelle Wirklichkeit gewinnen.¹⁾ Auch hiernach existiert in voller Aktualität oder Leibhaftigkeit nur das Ganze von Stoff und Form; Stoff und Formen sind in diesem Sinne etwas seinsmäßig rein Potenzielles und gewinnen immer erst miteinander und durch einander aktuelle Wirklichkeit. Hier gibt es jedoch die Möglichkeit eines echten substanziellen Werdens: eines Heraustretens aus der Potenzialität in die Aktualität des Daseins. (Allerdings gibt es in der ganzen uns vor Augen stehenden Naturwirklichkeit ebenso auch ein Zurückfallen aus der Aktualität in die Potenzialität.²⁾) Nicht "aus dem Nichts" und "in das Nichts" geschieht dieses Werden und Vergehen - das wäre Schöpfung und Vernichtung, etwas ganz anderes, wovon bei Aristoteles noch nicht die Rede ist; dabei müßte die ganze Substanz mitsamt Stoff und Form erstehen oder vergehen, d.h. aus dem Nichtsein ins Sein, nicht aber aus der Potenzialität in die Aktualität treten und umgekehrt.³⁾ Auch nach dem Hylemorphismus wird die eigentliche Vollwirklichkeit durch die

-
- 1) Conrad-Martius bezeichnet diese beiden Arten vorwirklichen Seins als im engeren Sinne potenzielles bei den stofflich-materialen Potenzen und ein überaktuelles bei den Formpotenzen oder Entelechien. Hierzu vor allem "Der Selbstaufbau der Natur", Hamburg 1944, und "Die Zeit", a.a.O.
 - 2) Das hängt, wie Conrad-Martius ausführt, offensichtlich mit dem derzeitigen Zustand der Welt und ihrer "zeitlichen Zeitlichkeit" (Conrad-Martius) zusammen. In einer möglichen äonischen Welt würde es weder ein Werden noch ein Vergehen im uns bekannten Sinne geben, sondern nur ein "immer schon" lebendiges Substanziieren - "lebendig" wieder im ontischen Sinne (vgl. Kap.I,2) verstanden. Alles könnte dann substanziell "immer schon" aktuell da sein, aber trotzdem als naturhaft-Irdisches im unaufhebbaren Wesensgegensatz zu allen reinen Geistwesen. Hierzu Conrad-Martius: "Die Zeit", a.a.O. (vor allem Zweiter Teil, III) und "Metaphysik des Irdischen", a.a.O.
 - 3) In der neuzeitlichen Philosophie ergab sich so etwas wie eine "Umkehrung" der aristotelistischen Position: gab es bei Aristoteles nur Werden und Vergehen, so kannte die neuzeitliche Philosophie so gut wie ausschließlich Schöpfung (und Vernichtung); auch die Versuche, die Wirklichkeit als "ewig" anzusetzen oder wiederum ein absolutes irrationales "Lichten" und "Nichten" an-

Gesamtheit des aktuell (leibhaft) Seienden gebildet; aber es gibt in der ganzen Naturwirklichkeit, wie wir sie vor uns haben, einen ständigen Wechsel der Substanzen; die "Formen" wechseln beständig, sie kommen und gehen. Die gesamte irdisch-naturhafte Wirklichkeit stellt sich in einem immer wieder anderen Verhältnis von Stoff und Form, den beiden "Konstituentien" alles eigentlich (d.h. aktuell) Wirklichen im irdischen Bereich dar.

In einer gewissen Hinsicht kann man also sagen: der mechanistische Materialismus "hypostasierte" den Stoff und setzte ihn damit selber als die eigentliche aktuelle Wirklichkeit an, während alle "Formen" (man muß eigentlich genau sagen: außer den atomerstellenden) nur als etwas seinsmäßig Sekundäres auftreten konnten. Auf der gleichen Basis einer völligen Gleichsetzung von Realität und Aktualität ergibt sich als mögliche Gegenposition die spiritualistische "Hypostasierung" der Formen, wobei die Stofflichkeit als etwas Sekundäres erscheinen muß.¹⁾ Der absolute oder reine Dualismus "hypostasiert" wiederum auf der gleichen Basis Stoff und Form je für sich und zerreißt damit irreparabel die Einheit der Natur.

Während die nachmittelalterliche Philosophie, an den Naturwissenschaften orientiert bzw. parallel zu ihnen zu einer solchen Hypostasierung der ontisch metaphysischen Einzelkonstituentien der Naturwirklichkeit tendierte, neigt sich die neueste Zeit wieder dem Hylemorphismus zu. Bezeichnenderweise geschieht auch dies wieder im geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit den Naturwissenschaften. Dies alleine deutet schon darauf hin, daß es sich nicht um eine einfache Rückkehr zu alten Thesen, sondern um

zunehmen erwachsen aus dem gleichen Grunde eines völligen Verlustes ontisch naturhafter Potenzbereiche. - Es sei hier angemerkt, daß Conrad-Martius die Wiedereinführung dieser Potenzbereiche als eines ihrer zentralsten Anliegen bezeichnet (vgl. etwa "Die Zeit", a.a.O., S.232).

- 1) Auch diese Anschauung hat ein fundamentum in re in der Wirklichkeit, aber nicht im Aufbau der Natur. Man denke jedoch an die ontologische Darstellung der reinen Geister bei Thomas von Aquin: sie sind "subsistente Formen", sind "zusammengesetzt" nicht aus Form und Stoff (wie alle irdischen Substanzen), sondern "aus" "Form und Sein" (vgl. "De ente et essentia"). In diesem Sinne sind sie "reine Formen". Dem gegenüber sind die Formen aller Natursubstanzen (denen nach Conrad-Martius die Wesensentelechien zugrundeliegen) in einem ganz anderen Sinne "reine Formen", näm-

eine Rückwendung auf einer höheren Ebene (spiralig) handelt. Die mechanistisch-materialistische Position ist heute durch die Ergebnisse der Quantenphysik endgültig verlassen. Die anorganische Physis hat sich als eine an ihren Wurzeln keineswegs mehr starre und unverlierbar beharrende "Stofflichkeit" erwiesen. Mit den Gesetzen der klassischen Mechanik, die mit einzelnen bestimmbaren bewegten Massenpunkten operierte, kommt man hier nicht mehr zum Ziel; das mikrophysische Geschehen ist nur noch quantenmechanisch statistisch erfaßbar. Und zwar gilt dies grundsätzlich, weil sich die Dinge so verhalten, nicht etwa weil wir subjektiv erkenntnismäßig oder durch die relative Primitivität unserer Beobachtungsinstrumente nicht mehr weiter vordringen könnten. Es gibt "am Grunde der Materie" keine aktuell-stofflichen Substanzklötzchen, das heißt aber, es gibt überhaupt keine starren "Atome" im Sinne des mechanistischen Materialismus. Weder die Moleküle noch die Atome noch gar die sogenannten "Elementarteilchen" entsprechen dieser Vorstellung - jeweils aus anderen Gründen. Damit hat die Physik "den fixen Bodenbelag der Welt durchstoßen" (Conrad-Martius).

Die Naturwissenschaften haben bei ihrer Erforschung des Aufbaues der Materie nirgends die berühmten "Stoffklötzchen" angetroffen; man kann sagen: je weiter "nach unten" zum Elementaren hin man vorstieß, um so mehr hat man sich - eigentlich wider Erwarten - von ihnen entfernt. Es ergab sich in gewissem Sinne eine gegenläufige Reihe: je weiter "nach oben" zu den "fertigen Stoffen" man kommt, desto genauer treffen die Gesetze der klassischen Mechanik zu, aber um so weniger kann man von so etwas wie einem "Massenpunkt" sprechen.¹⁾ Je weiter man sich in Richtung auf so etwas wie "Massenpunkte" über die molekulare und ato-

lich bloße Formen. Sie sind nicht als solche substanziell und aktuell, wie die reinen Geistwesen, sondern für sich genommen überaktuelle Potenzen, die zur Aktualisierung und Substanzialisierung der materia prima (des Wesensstoffes nach Conrad-Martius) bedürfen. - Vgl. hierzu "Der Selbstaufbau der Natur", IV. Teil, II-III.

- 1) Es ist natürlich zu beachten, daß die Physik selber den Massenpunkt nur als "idealisierten Körper" eingeführt hat, weshalb er heute so gut wie früher in der Mechanik als physikalischer Disziplin seine Rolle spielen kann. Wie ja überhaupt das Neuerscheinen der Quantenphysik die klassische Mechanik als physikalische Disziplin keineswegs erledigt hat, wohl aber den Mechanismus als weltanschauliche Vorstellung.

mische Stufe dem Elementarphysischen nähert, um so weniger kommt man mit klassisch mechanischen Vorstellungen ans Ziel und desto mehr entfernt man sich vom eigentlich Körperhaften, bis man bei den "Elementarteilchen" überhaupt nicht mehr von eigentlichen Körpern oder individuellen Teilchen reden kann.

Was aber (damit zusammenhängend) noch bedeutsamer ist: es ist auch nach naturwissenschaftlicher Ansicht heute nicht mehr möglich, im anorganischen Bereich Einheiten höherer Stufen aus Einheiten niedrigerer einfach summenhaft zusammengesetzt zu denken. Auch hier gilt der Satz: Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile. Das Molekül ist gegenüber den in es eingegangenen Atomen seismäßig qualitativ oder substanziell etwas Neues; ebenso verhält es sich beim Atom gegenüber dem elementaren Bereich. Zeno Bucher weist das am vorliegenden empirischen Material eindeutig auf.¹⁾ Arthur March spricht den Atomen wegen ihres Ganzheitscharakters sogar den Rang eines Organismus zu und meint, sie deshalb schon lebendig nennen zu müssen,²⁾ was allerdings, wie noch zu zeigen sein wird, zu weit geht. - Das Atom scheint allerdings im Bereich anorganischer Körperlichkeit als "Grundbaustein" oder besser gesagt, weil dabei der Anschein des Summenhaften vermieden wird, als körperliches Grundkonstituens eine besondere Rolle zu spielen, die etwa der der Zelle im organischen Bereich analog ist. Ein solcher Vergleich, wie ihn z.B. Wilhelm TROLL zieht,³⁾ kann sich m.E. als sehr fruchtbar für eine vergleichende ontologische Morphologie der Gesamtwirklichkeit⁴⁾ erweisen. "Unterhalb" der Zelle gibt es kein Lebendiges (wenn auch noch organische Stoffe);⁵⁾ "unterhalb" des Atomaren gibt es nichts Körperliches mehr (wenn auch noch elementare Materialität).⁶⁾ Insofern

1) "Die Innenwelt der Atome", a.a.O. (hierzu vor allem Kapitel 11 und 12).

2) Arthur March: "Natur und Erkenntnis", a.a.O., S.225

3) Wilhelm Troll: "Das Virusproblem in ontologischer Sicht", a.a.O., S.133.

4) Über die Eigenart einer ontologischen Morphologie wird im nächsten Kapitel weiter gehandelt werden.

5) Hierzu etwa Wilhelm Troll, a.a.O., S.23 und 132 f.; Rainer Schuberth-Soldern: "Philosophie des Lebendigen auf biologischer Grundlage", Graz 1951, S.106 f.

6) Vgl. Conrad-Martius: "Der Raum", a.a.O., Kap.V; "Der Selbstauf-

tragen die Atome ihren Namen dennoch zu Recht, obwohl sie keineswegs als "letzte Seinsklötzchen" anzusehen sind und es durchaus noch "tiefer hinab" geht ins elementar Materielle. Die Atome sind so etwas wie letzte Einheiten im Bereich der anorganischen Körpersubstanzen. - Andererseits bildet, wie schon gesagt, das Molekül gegenüber den Atomen, die "fertige" Stoffsubstanz, wie wir ihr gewöhnlich in der Wirklichkeit begegnen, gegenüber den Molekülen eine wesenhaft neue höhere Einheit. Auf jeder Stufe anorganisch körperlichen Seins besteht eine andere und jeweils höhere neue Synthese von Stoffgrundlage und Form. Die "niedrigeren" Formen sind jeweils in den von den höheren gebildeten Entitäten in ganz bestimmter Weise potenziell enthalten.¹⁾ Sie sind darin "aufgehoben" in der dreifachen Bedeutung dieses Wortes, die Hegel darin vereinigt hat.

Alles Anorganische vom Atom aufwärts ist, auf welcher Stufe auch immer, schon physisch Körperliches, also nicht "rein stofflich", sondern eine Synthese von Stoff und Form. Es handelt sich hier, wie schon das Vorhandensein verschiedener Konkretionsstufen zeigt, nicht um eine einfache Synthese von materia prima (Conrad-Martius spricht hier von Wesensstoff) und Wesensformen (bzw. bei Conrad-Martius Wesensentelechien), sondern diese freilich stets grundlegende Synthese vollzieht sich in einer komplexen Weise mit Hilfe von selbst wiederum durch die Wesensentelechie aus dem Wesensstoff herausaktualisierten werkzeuglichen Unterpotenzen. Auf dieses wichtige Faktum kann hier nur andeutungsweise eingegangen werden. Es ist von Conrad-Martius mehrfach eingehend dargelegt worden.²⁾ Zwei dieser werkzeuglichen Potenzen, die ätherische

bau der Natur", a.a.O., Dritter Teil, III.

- 1) Dies entspricht nach J.Gredt genau der "Lehre des hl.Thomas über die chemische Verbindung": "Bei der chemischen Verbindung, wenn aus den Elementen durch substantielle Veränderung eine neue Substanz entsteht, gehen die Formen der Elemente unter; es entsteht eine neue höhere Form, die die Formen der Elemente der Kraft nach in sich enthält" (Gredt). P.Jos.Gredt: "Die Lehre von Akt und Potenz in der thomistischen Philosophie", in: Divus Thomas, Jg.1933, Heft 3, S.283.
- 2) Ausführlich und grundlegend ist dies im "Selbstaufbau der Natur", a.a.O., geschehen, auf den hier verwiesen werden muß. Für die anorganische Natur auch "Der Raum", a.a.O., und "Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven", Hamburg 1948.

Potenz oder apeirische Enthebungs-dynamis und die absolute Massenpotenz oder apeirische Versenkungs-dynamis¹⁾ bilden miteinander die von Conrad-Martius so genannte Ausdehnungsmoles, "den 'Stoff', aus dem die Materie gemacht ist" (Conrad-Martius); aus diesem "Stoff", der Ausdehnungsmoles, wird wiederum durch eine werkzeugliche Unterpotenz der Wesensentelechie die von Conrad-Martius so genannte Massenhyle herausgebildet.²⁾ Mit der Massenhyle aber ist das gegeben, was oben elementare Materialität genannt wurde (die Ausdehnungsmoles wurde dort nicht mit erwähnt). In ihrem neuesten Buch hat Conrad-Martius es den Subäther genannt.³⁾ Es handelt sich hier um "die naturhaft letzte, inneratomare Konstitutionsschicht der Materie",⁴⁾ das materielle Wellenmedium der Physik.⁵⁾ Diese Grundstufe des elementar Materiellen (das, wie man sieht, nichts weniger als einen "fixen Bodenbelag" darstellt) bildet nun wiederum die stoffliche Grundlage zur Herausbildung der verschiedenen Körpersubstanzen, und zwar der anorganischen wie auch der physisch-stofflichen Körperlichkeit aller organischen. Man sieht hier, wie weit von aller "reinen Stofflichkeit" im Sinne einer materia prima die anorganischen Stoffsubstanzen entfernt sind. "Reiner Stoff" als materia prima und ebenso reine (Natur-)Formen kommen niemals in der aktuellen Wirklichkeit für sich vor. Von hier aus gesehen muß man sagen: in der ganzen aktuellen (=empirisch zu erfassenden) Naturwirklichkeit finden sich immer nur konkret körperhafte Vollsubstanzen sowie die elementaren Medien.⁶⁾ Die anorgani-

1) Die erste Bezeichnung verwendet Conrad-Martius jeweils in "Der Selbstaufbau..." (vgl. S.431), die zweite in "Der Raum" (vgl. S.91 ff.).

2) "Der Selbstaufbau...", S.431

3) "Der Raum", S.187

4) Siehe Anm.2

5) Siehe Anm.3

6) Im Bereich der physischen ("äußeren") Wirklichkeit - hier im Gegensatz sowohl zur inneren Wirklichkeit des Psychischen als auch zu den davon zu unterscheidenden transphysischen Vorbereichen verstanden - gibt es außer dem materiellen Wellenmedium oder dem Subäther noch ein entgegengesetzt konstituiertes weiteres vorphysisches Medium, den Superäther. Er stellt seinerseits die elementare substanzielle Grundlage für das Licht und alle elektromagnetischen Strahlungserscheinungen dar. Vgl. die in Anm.2, S.58 angegebene Literatur.

schen Stoffsubstanzen sind immer schon konkret körperhaft.

In der Art ihrer Körperhaftigkeit unterscheiden sich Anorganisches und Organisches, weiterhin innerhalb des organischen Bereichs wieder Animalisches vom rein Vegetativen, und endlich von diesem allen der Mensch. Man spricht hier in der neuen Ontologie von "Schichten", deren Anzahl jeweils für die großen Bereiche der Naturwirklichkeit und den Menschen kennzeichnend sein soll.¹⁾ Wir müssen aber auch innerhalb des Anorganischen, also ohne die unterste, anorganische "Schicht" zu verlassen, schon von verschiedenen Stufen (Konkretionsstufen) sprechen: der atomaren, der molekularen und der der "fertigen" Stoffsubstanzen. Allen diesen Stufen vorgeordnet ist wiederum das elementar Materielle. Zur Klärung der Form-Stoff-Synthesen in allen diesen einzelnen Fällen bedürfte es eingehender Einzeluntersuchungen über den gesamten Aufbau des Naturkosmos. Im Rahmen unseres Themas kommt es jedoch nur auf die Gewinnung einiger grundlegender Unterscheidungen an, die auf die Eigenart des Seelischen und seiner möglichen kategorialen Analoga sowie auf deren Stellung in der Wirklichkeit ein klärendes Licht zu werfen vermögen.

Es wurde auf die grundlegende Verschiedenheit von reiner Stofflichkeit und anorganischer Körperhaftigkeit hingewiesen. Warum ist es aber dennoch möglich, im Hinblick auf das Anorganische mit einer nicht abzuweisenden Berechtigung ebenfalls von "Stoffen" oder "Stoffsubstanzen" zu sprechen? In einem ganz bestimmten Sinne ist das anorganisch Körperliche, vor allem und am reinsten im "fertigen" Zustand, d.h. auf der obersten Konkretionsstufe im festen Aggregatzustand, eben Stoff.

"Fertig" nenne ich das Anorganische hier, weil es auf dieser Stufe am meisten "bei sich selber" - "chez soi" (Conrad-Martius) - ist. Alle Grund"bausteine" der niedrigeren Konkretionsstufen "drängen", wenn man so sagen darf, von sich aus auf die Erstellung von fertiger Stoffsubstanz hin. Sie haben ein "Streben", in "fertig erstellter" Stoffsubstanz aufzugehen.²⁾ Sie lösen sich

1) Hier ist vor allem Nicolai Hartmann zu nennen. Vgl. aber unten S. 103 Anm. 3

2) Vgl. hierzu Zeno Bucher, a.a.O., S. 306 ff.

dabei gleichsam immer mehr in so etwas wie anorganische Stoffsubstanz im eigentlichen Sinne auf, wenn auch keineswegs in völliger Auflösung, wie schon betont wurde. Man denkt hier unwillkürlich an Aristoteles: der Zustand des fertig erstellten "Stofflichen" ist sozusagen der "topos" alles Anorganischen. Diese Konkretisierung fertiger anorganischer Körperlichkeit ist zu unterscheiden von der grundlegenden metaphysischen Konstitution aus Wesensform und Wesensstoff. Bei der letzteren ist das materiale Grundkonstituens die seinshaft rein potenzielle materia prima, bei der ersteren handelt es sich immer schon um selber physisch körperliche Konstituentien. Anorganisches ist immer schon, bis in die tiefsten Konkretionsstufen hinein, die die Physik kausal-analytisch herausgefunden hat, eine solche metaphysische (und darüber hinaus, wie wir sahen, transphysische) Synthese. Im anorganisch Körperhaften selber ist ein "Trieb" gegeben, die höchste mögliche Gestaltungseinheit zu bilden. Gerade diese höchste Gestaltungseinheit ist nun beim Anorganischen wiederum eine ganz und gar stoffliche! Diese Art der Körperlichkeit ist bei den unteren Konkretionseinheiten des Anorganischen offenbar teilweise potenziell gegeben.

Der fertig herausgebildete anorganische Stoff ist das für weitere Formung von außen bereitliegende "Material". Auch hier also wieder eine Zuordnung zu möglicher Formung - deshalb "Stoff"! -, aber nunmehr zu einer Überformung von physisch Körperhaftem, von naturhaft Fertigem, nicht mehr von metaphysisch potenziellem Stoff. Allerdings läßt sich die anorganische Materie in diesem Zustand nur für eine künstliche Formung ("von außen") verwenden. Zur Bildung organischer Substanzen ist sie als solche nicht mehr geeignet. Anorganische und organische Körperhaftigkeit schließen einander aus. Die anorganische Materie ist, um gleichnishaft eine Wendung der Abstammungslehre zu gebrauchen, gewissermaßen "am Organischen vorbeientwickelt", sie hat sich zu anorganischer Körperlichkeit "ausspezialisiert". Zur Bildung einer organischen Körperlichkeit bedürfte es von hier aus erst einer "Auflösung" der anorganischen Substanz und eines Hinaufgehobenwerdens in eine höhere Einheit (etwas Entsprechendes findet bei der Nahrungsaufnahme ja auch wirklich statt). Lebendiges

kann niemals im festen Aggregatzustand (kristallisch) existieren.¹⁾ Es bedarf zu seiner generatio der gelösten (relativ entstofflichten) Körperlichkeit, und zwar im Unterschied zum Anorganischen nicht nur im Augenblick des Entstehens, der generatio - wie etwa bei einer chemischen oder atomaren Umwandlung -, sondern der Organismus muß dauernd im "Fließgleichgewicht" (Bertalanffy) bestehen bleiben. Organisches kann weder gasförmig noch flüssig noch fest im anorganischen Sinne sein; es ist "kolloidal" oder wie immer man sagen will. Umgekehrt braucht ein solcher Zustand jedoch wiederum noch keineswegs mit Lebendigkeit verbunden zu sein.

Beim Organischen bedeutet generatio mehr, es bekommt gegenüber dem Anorganischen eine neue Bedeutung, obwohl man mit Aristoteles zu Recht hier wie dort von generatio, "Zeugung", sprechen kann. Hier können wir mit unserer Unterscheidung anknüpfen. Denn die Zeugungsursache beim organischen Lebewesen ist ja die anima vegetativa, die auch als "Seele" der Pflanze angesehen worden ist - ob zu Recht und wie weit zu Recht, wird noch zu fragen sein. Wenn es also so etwas wie eine "Herauszeugung" auch bei den anorganischen Stoffsubstanzen gibt, so ist es zumindest naheliegend, hier ein analoges Moment zu vermuten, und nach einem solchen suchen wir ja.

Bevor die Frage gestellt wird, was hier oder dort "herausgezeugt" wird und wie sich das "Gezeugte" unterscheidet, zuvor noch die Frage: wodurch kommt es überhaupt zu einer Zeugung? Es bedarf dazu eines wirkursächlichen Eingreifens in die substanziellen Grundlagen der Wirklichkeit. Bei einer Atomumwandlung oder einem chemischen Umwandlungsprozeß ist die generatio der neuen Substanz verbunden mit einer corruptio der Grundbedingungen, der conditiones sine quibus non, für das Bestehen einer früheren Substanz, die dadurch ihre Existenzgrundlage, ihren "topos" in der konkre-

1) Daß der kristallische Zustand für die feste Materie der normale ist, wurde erst in diesem Jahrhundert, vor allem durch die Experimente Max von Laues mit Röntgenstrahlen, erwiesen. Dazu etwa Walter Rentschler: "Aufbau der Materie", Stuttgart 1948, S.114; Max von Laue: "Geschichte der Physik", 2.Aufl. Bonn 1947, S.121 f.; Wilhelm Westphal: "Physik", 12.Aufl. Berlin und Heidelberg 1947, S.115 f.

ten Wirklichkeit verliert, deren Form aus der Wirklichkeit verdrängt wird, um instantan einer neuen den Platz zu räumen. Die corruptio und damit auch die generatio hat ihre Gründe im empirisch erfaßbaren (meßbaren) Kausalgeschehen, sie ist die Folge einer physischen Wirkursache. Nicht aber ist das "Herausgezeugte" selber etwa von der physischen Wirkursache bewirkt! Durch eine solche kann niemals eine Substanz vollständig begründet werden (wie die Abstammungstheorie gelegentlich fälschlicherweise gemeint hat), wohl aber kann sie "gezeugt", d.h. "zum Einzug in die physische Wirklichkeit veranlaßt" werden.

Wie kommt es zu einem physischen Wirkgeschehen? Zufällig, entelechial gebunden oder willensgelenkt? Alle diese Möglichkeiten kommen vor. Fragen wir aber nun zunächst: Was wird denn eigentlich jeweils "herausgezeugt"? Eine anorganische Substanz hier, ein organisches Wesen dort. Liegt der Unterschied zwischen beiden darin begründet, daß die anorganische Substanz "von außen" von einer beliebigen fremden Wirkursache, die organische von art-eigener Substanz herausgezeugt wird? Kann nicht aber etwa beim Wachstum eines Kristalls auch im Anorganischen eine schon vorhandene arteigene Substanz die Ursache der generatio sein; ist nicht andererseits auch eine künstliche ("synthetische") Herauszeugung von Lebendigem sehr wohl denkbar? Der eigentliche Unterschied liegt vielmehr offensichtlich in der Art der "gezeugten" Substanz selber resp. deren "Form". Beim Anorganischen wird etwas immer sofort fertig Hingesetztes herausgezeugt, das noch in keinerlei selbsthafter Weise auf sich selbst zurückbezogen ist, beim Organischen ist das Herausgezeugte etwas Lebendiges, das selber die Fähigkeit zur selbsteigenen Herauszeugung aus keimhaftem physischen Anfang besitzt.¹⁾ Die konkrete Substanz selber ist hier lebendig und hat die Fähigkeit zur selbsteigenen Herauszeugung ihrer selbst gewonnen, wenn und sobald sie einmal keimhaft als konkretlebendige da ist. Auch bei einer künstlichen "Zeugung" durch synthetische Herstellung einer entsprechenden Stoffgrundlage wäre beim Gelingen immer ein wirkliches lebendiges We-

1) Vgl. oben S.21 f.; bei Conrad-Martius ferner "Der Selbstaufbau der Natur", a.a.O., S.414.

sen da, das sich von einem natürlich gezeugten grundsätzlich nicht unterscheidet, oder aber der Versuch hätte nur zu einem scheinbar organisch lebendigen, in Wirklichkeit aber präformistisch immer schon vollständig physisch vorgegebenen Pseudogebilde geführt und wäre damit nicht geglückt.¹⁾ Die "Formen" der gezeugten Substanzen sind selber schon verschieden. Die anorganischen und organischen Substanzen unterscheiden sich nicht darin, daß die letztere im Gegensatz zur ersteren aus Stoff und Form bestände, sondern durch die "Art" ihrer Formen. Die organische Form steht noch einmal in einem eigenen Verhältnis zur physischen Körperlichkeit, die anorganische nur zur elementaren Materialität.

Wir müssen dreierlei unterscheiden:

1. Die metaphysische Synthese aus Wesensstoff und Wesensform, die allem irdisch-naturhaften Substanziieren zugrunde liegt;
2. die transphysische Synthese aus elementarer Stofflichkeit (Materialität) und anorganischer Form;
3. die physische Synthese aus Körperlichkeit und organischer Form.

Nach Conrad-Martius handelt es sich bei den drei Arten von Formen

1. um die Wesensentelechie, die ein substanzielles Gesamtwesen herausaktualisiert,
2. um die (werkzeugliche) Bildungsentelechie des Anorganischen und
3. um die (existenziell innerhalb der Realentität verselbständigte) Bildungsentelechie der organischen Substanz oder die "Lebenskraft" (= die "Seele" der Pflanze).²⁾

Dem entsprechen drei Arten von Stofflichkeit:

1. Der Wesensstoff oder die materia prima als materiale metaphysische Potenzgrundlage;

1) Vgl. Conrad-Martius und Curt Emmrich: "Das Lebendige - die Endlichkeit der Welt - Der Mensch", München 1951, S.45 ff.

2) Vgl. hierzu Conrad-Martius: "Der Selbstaufbau der Natur", a.a.O. Ich muß an dieser Stelle einiges etwas vereinfacht wiedergeben.

2. die elementare Stofflichkeit oder das elementar Materielle, das seinerseits, wie oben erwähnt, schon eine Synthese transphysischer Potenzen darstellt, und
3. die körperliche mehr oder weniger "fertige" physische Stofflichkeit vom Atomaren aufwärts.

Die substanzielle generatio reicht jeweils bis in die tiefste (metaphysische) Stufe hinab und führt zu einer Synthese von Wesensform (oder Wesensentelechie) mit dem Wesensstoff.¹⁾

Wenn zu Anfang dieses Kapitels gesagt wurde, daß man in einem bestimmten Sinne die gesamte irdische Wirklichkeit als eine "stoffliche" ansehen könne, so läßt sich das jetzt näher bestimmen.

1. Zunächst einmal bestehen alle irdischen Substanzen aus einer Synthese von Wesensstoff und Wesensform. Das sind die metaphysischen Konstituentien aller Natursubstanzen. Die letzteren sind also zunächst einmal "physisch" oder "körperlich" in einem allgemeinsten Sinne, wodurch sie von allen rein geistigen Wesen unterschieden sind.
2. Anorganische Stoffsubstanzen, Pflanzen und Tiere und "zum einen Teil" der Mensch²⁾ sind im besonderen Sinne "materielle" Wesen und Entitäten. Materialität gehört zu ihrem Wesen, das jedoch damit keineswegs erschöpfend gekennzeichnet ist; Materialität ist vielmehr in allen genannten Entitäten und Wesen nur das elementare Substrat für die Darstellung des eigenen substanziellen Gehaltes, wodurch es erst
3. zur eigentlichen konkreten oder körperhaften Natursubstanz kommt. Diese ist nun
4. bei den anorganischen Substanzen eine spezifisch stofflich körperliche. Anorganische Substanzen sind in ihrer vollkonkre-

1) Von einem solchen substanziellen "Werden" aus den metaphysischen Potenzbereichen, die ihrerseits immer schon als zur Natur gehörige in dieser darin liegen, wäre zu unterscheiden die Transsubstantiation: bei dieser wird "die ganze Substanz - Stoff und Form - verwandelt und nur die sinnlich wahrnehmbaren Akzidentien bleiben" (de Vries in Brugger, Philosophisches Wörterbuch, a.a.O., S.150 f.).

2) Warum es hier heißt "zum einen Teil", kann im Zusammenhang dieser Arbeit nicht näher begründet werden. Vgl. hierzu die Andeutung oben S.50 Anm.1 sowie unten Kapitel II, 3 S.131 f. Es sei nur angemerkt, daß damit die menschliche Einheit nicht etwa dualistisch auseinandergerissen werden soll. Der Mensch steht aber in einem ganz besonderen Verhältnis zu seiner eigenen Materialität.

ten körperlichen Verfassung noch einmal in spezifisch stofflicher Weise herausgebildet; sie sind als fertige wiederum "ihrer Bestimmung nach" Stoff und damit Material für weitere Formung. Und zwar handelt es sich hier um ein wesentlich von sich selber her für beliebige Formung "freies" Material im Unterschied zu dem eingebundenen "Material" der Organismen, deren Körperlichkeit damit grundsätzlich nicht mehr frei für eine weitere Formung von außen her ist.

Bei den Organismen steht die fertige Körperlichkeit immer schon "im Dienst" einer davon abzuhebenden immanenten naturhaft schöpferischen "Lebenskraft". Im Bereich der organischen Substanz stehen selbsteigene schöpferische Formkräfte der eigenen elementaren Materialität gegenüber und formen sie zu einem eben dadurch nicht mehr "freien" körperlichen Organismus heraus. Mit dieser "Lebenskraft" oder diesem "Lebensprinzip" ist schon eine anima, wenn auch noch keine Seele gegeben.¹⁾ Bei der Pflanze müssen wir in einer doppelten Hinsicht von einer generatio sprechen: wenn einmal grundlegend herausgezeugt (substanziert), zeugt sie sich kraft eigener Potenzen selber wiederum aus keimhaft vorgegebenem physischen Anfang heraus. Hier ist mit der ursprünglichen metaphysischen Herauszeugung, der grundlegenden Substanziierung (die also keineswegs mit einem göttlichen Schöpfungsakt gleichzusetzen ist) ein potenziell selbstschöpferischer Anfang in der Wirklichkeit gegeben, aus dem heraus die Pflanze oder der Organismus überhaupt selber lebendig (epigenetisch) evolutioniert. Hier ist die "Form" (die Bildungsentelechie) nicht nur wie beim Anorganischen mit der elementaren materialen Stofflichkeit zur Synthese gekommen, sondern hier beherrscht die Form (die Bildungsentelechie) darüber hinaus noch die elementare materiale Stofflichkeit von einer ihr gegenüber eigenständigen Position aus. Man kann die Bildungsentelechie hier als forma ultima, die Wesensentelechie als forma unica bezeichnen. Der der forma ultima (der Bildungsentelechie) gegenüber stehende elementar materielle Stoff ist seinerseits schon durch die forma unica, die Wesensentelechie der betreffenden Substanz, die auch die Bildungsentele-

1) Zu dieser Unterscheidung vgl. unten S.97

chie aus dem Wesensstoff herausaktualisiert hat, vermittelt werkzeuglicher Potenzen aus dem Wesensstoff heraus aktualisiert. Die Herauszeugung der existenziell verselbständigten Bildungsentelechie der organischen Substanzen geschieht dabei wiederum noch einmal vermittelt eigener werkzeuglicher Potenzen, die durch die Wesensentelechie aus dem Wesensstoff heraus aktualisiert sind.¹⁾ Deshalb ist sie selber schon eine innerhalb der gesamten organischen Realentität teilkonkretisierte.²⁾

Die anorganische Substanz ist ihrer Körperlichkeit ganz anheimgegeben, sie ist ganz und gar nur physische Körperlichkeit. Die vegetative oder organische Substanz beherrscht seinshaft-entelechial noch einmal ganzheitlich ihre eigene physische Körperlichkeit. Hier steht die Bildungsentelechie nicht nur, wie beim Anorganischen, zur elementaren Materialität, sondern zur physischen Körperlichkeit selber in einem formenden Seinsverhältnis. Die Physis der Pflanze ist von ihr selber seinsmäßig³⁾ beherrschte Körperlichkeit, sie ist in diesem Sinne nicht mehr freies, sondern gebundenes, ganzheitlich eingebundenes "Material". Die Pflanze ist nicht nur metaphysisch und transphysisch erstellt, sondern sie hat selber und als solche am Transphysischen teil. Sie beherrscht vermittelt ihrer Bildungsentelechie elementare Formkräfte. Nicht beherrscht sie noch einmal ihre eigene vermittelt dieser Form- oder Bildekräfte erstellte Körperlichkeit subjektiv: das kann erst das animalische Wesen, das Tier.

Hier beim Animalischen erst stoßen wir auf das, was uns im Rahmen dieser Arbeit besonders interessiert: konkrete Leiblichkeit und eine subjektive Seele.⁴⁾ Beim Tier sind Leib und Seele voneinander abzuheben. Das Tier beherrscht seinen Leib, d.h. seine vermittelt eigener vegetativ objektiver Potenz herausgezeugte

1) Conrad-Martius nennt diese Potenzen im "Selbstaufbau der Natur" Spermatoid und Imagoid (in der 2.Aufl. berichtet in Imaginoid). Vgl. etwa S.194 ff. und S.432.

2) Es sei hier noch einmal auf die eingehende Darstellung aller dieser Verhältnisse im "Selbstaufbau der Natur" von Conrad-Martius verwiesen.

3) Aber noch nicht selbsthaft und schon gar nicht frei beherrschte Körperlichkeit; vgl. den folgenden Text.

4) Auch bei der seelischen Subjektivität sind wiederum Konkretionsstufen zu unterscheiden. Auf diese sowie auf den fundamentalen

Physis, selber subjektiv. Es ist in sich selber seinshaft "hinter seine physische Leiblichkeit zurückversetzt". Conrad-Martius spricht hier von einer immanenten Retroszendenz.¹⁾ (Der Mensch ist noch einmal hinter diese eigene Leibbeherrschungsfähigkeit ontisch zurückversetzt und beherrscht sich selber mitsamt Leib und Seele von einer "exzentrischen Position" (Plessner) aus grundsätzlich frei.)²⁾ Erst beim Tier sind wir bei so etwas wie einer empirisch zugänglichen oder einer in bestimmter Weise selber schon in elementarer Form konkreten Seele angelangt. Entsprechend hat auch erst das Tier einen Leib, d.h. eine von ihm selber subjektiv beherrschte Körperlichkeit. Hier erst kann von einer Seele im eigentlichen subjektiven Sinne gesprochen werden. Eine Seele ist wesenhaft hingeordnet auf einen physischen Leib (wenn wir von der "englischen" Seele hier einmal absehen). Eine animalische Seele ist seinshaft auf einen physischen Leib angewiesen. Sonst hätte sie nichts zu beherrschen und nichts zu empfangen und müßte seismäßig völlig in sich selber versinken. Sie hat, wenn man so sagen darf, ontisch keinen Halt in sich selber, sondern gewinnt diesen nur im Zusammenhang mit ihrem zugehörigen Leibe, der wiederum durch sie zum Leibe wird (beim Tode bleibt vom Tier nur ein Kadaver zurück). Mit dem Leibe aber ist beim Tier auch schon eine Seele gegeben. Näher kann auf das alles erst im dritten Kapitel eingegangen werden.

Wie oben ausgeführt wurde, sind "Seele" und "Leib" grundsätzlich stets aufeinander korrelativ. Eine wirkliche - wenn auch deswegen noch nicht vollwirkliche oder substanzielle - Seele wie die animalische steht in Korrelation zu einem wirklichen Leib. Von hier ausgehend können wir nun "rückwärts" versuchen, ontisch-kategoriale Analoga zu einem solchen Verhältnis innerhalb anderer Substanzen aufzusuchen. Nach meiner Meinung bilden diese Analoga die fundamenta in rebus für die Versuche, "unterhalb" des animalischen Individuums schon von Seelen oder seelischen Eigen-

Unterschied zwischen Tier- und Menschenseele kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

1) "Das Sein", a.a.O., S.121

2) Hierzu Conrad-Martius: "Das Sein", a.a.O., Kap.13; "Bios und Psyche", a.a.O., S.124 ff.

schaften zu sprechen. Es handelt sich dabei implizit oder explizit um Übertragungen auf wesenhaft andere ontische Ebenen oder, wie man auch sagen kann, um falsche Homologisierungen.

Im dritten Kapitel des ersten Teils wurde gesagt, daß Seele und Substanz in besonderer Weise zusammenhängen. Die Seele hat ihren Ort gewissermaßen "im Innern" der Substanz. Leib und Seele stehen sich als solche stets gegenüber als innenbezogenes Außen und außenbezogenes Innen ein und derselben Substanz.¹⁾ In der Leiblichkeit kommt sowohl das Wesen der Substanz als solcher als auch kommen darin die seelischen Vorgänge zum Ausdruck.

Man muß stets beides zugleich im Blick behalten:

- a) das "Sich-Gegenüberstehen" von Seelischem und Leiblichem innerhalb eines beseelten Wesens und
- b) den gemeinsamen Grund und Rahmen, den die Substanz für beides darstellt.

Innerhalb dieses Rahmens ist aber das Verhältnis von leiblichem Außen und seelischem Innen keineswegs nur im relativen Sinne oder rein aspekthaft zu verstehen. Ein relatives Innen ist zum Beispiel jedes physisch räumliche Innen, etwa das Innere eines physischen Körpers; dieses ist nur "zufällig" gerade innen und kann grundsätzlich jederzeit auch nach außen treten, so wenn man etwa den Körper entsprechend durchschneidet. In diesem Sinne liegt die gesamte physische Körperwelt seismäßig als solche ganz und gar "an der Oberfläche", d.h. also in der Außenwelt. Zu dieser ganzen ontisch unaufhebbar im Außen befindlichen resp. dieses Außen selber bildenden Physis liegt alles Seelische ebenso unaufhebbar jenseitig "innen". Der Gegensatz von physischem Außen und seelischem Innen ist aber auch nicht ein nur rein aspektmäßiger, wie es etwa beim Verhältnis der Außen- und Innenseite einer Kugelfläche der Fall ist. Diese beiden Seiten sind sachlich gar nicht verschieden. Es handelt sich um ein und dieselbe Grenzfläche, nur einmal in Richtung zum Inneren der Kugel hin, das andere Mal in Richtung nach außen hin bezeichnet. Solche "Seiten" sind stets austauschbar; man braucht die

1) Näheres hierüber im dritten Kapitel dieses Teils.

Kugelfläche nur umgestülpt zu denken, dann ist die bisherige Innenseite außen und die bisherige Außenseite innen. Leib und Seele stehen in einem ganz anderen Verhältnis zueinander. Sie sind zwar aufeinander hinbezogen und der Leib wird erst zum Leib durch die Seele, die Seele erst zur Seele durch den Leib, aber beider "Orte" lassen sich nicht vertauschen. Leibliches "Außen" und seelisches "Innen" lassen sich wesentlich nicht ineinander "umstülpen". Es handelt sich also um ein absolutes Innen und ein absolutes Außen der beseelten Realentität. Leib und Seele besitzen ihren charakteristischen unvertauschbaren topos im ganzen einer entsprechenden Realentität.

Gibt es ein solches Verhältnis von aufeinander bezogenem Außen und Innen in irgendeinem möglichen Sinne schon innerhalb der anorganischen Substanz? Die anorganische Realentität ist immer gleich "fertig" da - fertig hier in einem anderen Sinne verstanden als oben im Hinblick auf die "fertigen Stoffsubstanzen". Alles Anorganische ist als solches ins Dasein nur einfachhin herein-erstellt und bleibt nach seiner generatio sozusagen einfach in der Wirklichkeit liegen. (Dieses scheinbar immer schon aktuell fertige Dasein des Anorganischen ist wohl der Anlaß dafür, daß immer wieder Substanzialität einerseits und Materialität oder gar anorganische Körperlichkeit andererseits gleichgesetzt worden sind, was wiederum umgekehrt zu einer Ablehnung des Substanzbegriffs überhaupt in Anwendung auf die reale Wirklichkeit geführt hat.¹⁾

Wenn eine anorganische Substanz in der Wirklichkeit erscheint, so ist sie mit der grundlegenden generatio immer "abgeschlossen" da. Aber sie ist keineswegs starr und tot, sondern - wenn das im Sinne des im zweiten Kapitel des ersten Teils Gesagten so ausgedrückt werden darf - als abgeschlossenes höchst "lebendig" da. Sie verteidigt ihren topos im Dasein gegen corruptiones und stellt

1) So etwa in den oben S.29 Anm. 2 angeführten Stellen von March und Weyl; auch dem vor allem im vorigen Jahrhundert geführten Streit um die Substanzialität der Seele liegt weitgehend ein ganz entsprechendes Mißverständnis des Wesens von Substanzialität zugrunde.

soweit das möglich ist, ihrer eigene Gestalt immer wieder her. Es handelt sich hier keineswegs um das Phänomen der Trägheit, sondern um "lebendige" entelechiale Selbstbewahrung. Zeno Bucher spricht vom "immateriellen Faktor" im Innern der Atome, der die materielle Struktur des Atoms aufrecht erhält.¹⁾ Darin erschöpft sich aber die Funktion dieser inneren Dynamik. Hier unterscheidet sich die anorganische Stoffsubstanz fundamental von der organischen. Bei der letzteren wird mit und in ihrer Körperlichkeit zugleich eine lebendige Quelle entelechialer Form- und Bildekräfte selber miterstellt. Das ist die anima vegetativa, die nun selber in der empirisch faßbaren Naturwirklichkeit als Herauszeugende in Erscheinung tritt. Die Pflanze ist das sich selber aus keimhaftem physischen Anfang zu selbsteigener Körpergestalt herauszeugende Wesen. Darin besteht die "Tätigkeit" der anima vegetativa. Die Bildungsentelechie ist hier selber elementar "leibhaft geworden",²⁾ dadurch besitzt die vegetative Substanz selber die Fähigkeit zu ihrer gestalthaft physischen Herauszeugung gemäß ihres eigenen entelechialen Logos.

Machen wir uns noch einmal klar, was allgemein generatio bedeutet. Es bedarf dazu zunächst eines Anlasses, einer Wirkursache, die in der physischen Ebene zur "Aufbereitung des Materials" als conditio für die Substanziierung führt. Damit ist aber erst der Anlaß für eine Zeugung, die conditio sine qua non, gegeben. Was gezeugt wird, ist die neue Substanz selber. Die eigentliche Ur-Sache der Substanziierung liegt jenseits der physischen Ebene, innerhalb der Schöpfung gesehen letztlich in metaphysischen Potenzbereichen. Zur Wirkursache müssen noch Form- und Materialursache kommen. Die Wirkursache für die generatio ist in der anorganischen Sphäre den metaphysisch gezeugten Substanzen völlig äußerlich. Sie ist "zufällig"; im physikalischen Experiment ist sie vom menschlichen Willen gelenkt. In der organischen Sphäre ist die Ordnung der Wirkursachen von der Substanz selber bestimmt! Formal- und Materialursache müssen auch hier wiederum wie bei jeder Substanziierung metaphysisch vorge-

1) "Die Innenwelt der Atome", a.a.O., S.270.

2) Conrad-Martius spricht hier von einem "inneren Leib"; vgl. "Der Selbstaufbau...", S.66 u.a.

geben sein. Was bei der organischen Substanz neu ist, ist die Eingebundenheit der Wirkursache in die Substanz. Deshalb ist sie in ihrem Bereich eo ipso teleologisch ausgerichtet, "im Sinne der betreffenden Substanz", die sich selber physisch weiter auszeugt. Innerhalb ihres Herrschaftsbereichs sind die physischen Wirkursachen ganzheitlich teleologisch eingebunden. Deshalb ist auch ein ganzheitliches "Verhalten" nach außen hin möglich (wenn auch nur beim Tier in einem vollen Sinne von Verhalten, von subjektivem, allerdings noch nicht freiem Eigenverhalten gesprochen werden kann).¹⁾

Die anima vegetativa bindet die physische Körperlichkeit des Organismus in eins. Auch die anorganischen Substanzen sind "in eins gebunden". Aber es ist hier nicht der vollkonkrete physische Stoff selber, der ganzheitlich zusammengefaßt wird. Das wird schon daran deutlich, daß eine fertige physische Stoffsubstanz ganz und gar "unindividuell" ist, daß sie keinerlei Andeutung eines Individuumscharakters trägt. Ein "Stück Stoff" ist immer wie beliebig aus einer Stoffmenge herausgeschnitten, man kann es beliebig teilen, solange man nicht in mikrophysische Dimensionen kommt. Beim Anorganischen ist es offenbar die elementare Materialität als solche (die Massenhyle oder der Subäther), die ganzheitlich in eins gebunden wird, und zwar erstmalig auf der Stufe des Atomaren.²⁾ Die anorganische Bildungsentelechie aktualisiert die anorganische Substanz aus der elementaren Materialitätssphäre ganzheitlich strukturiert nach dem jeweiligen Artlogos der betreffenden Substanz heraus. Wenn die oberste Konkretionsstufe anorganischer Stofflichkeit erreicht ist, ist die Bildungsentelechie am Ziel. Sie ist dann ganz und gar in die elementare Materie formend eingegangen.

Ganz anders, um es noch einmal zu sagen, bei der Bildungsentelechie des Organischen. Diese hat ihre eigentliche Position - innerhalb der Substanz - bleibend jenseitig vom elementar Materiellen. Sie ist selber als anima vegetativa vorsubstanziiert.

1) Vgl. unten Kap. II,3

2) Über die besondere Stellung der "Elementarteilchen" vgl. Conrad-Martius: "Der Raum", a.a.O., Kapitel V.

Von dieser gewonnenen Position aus durchgreift sie die von ihr selbst aus der elementaren Materie herausgestaltete Körperlichkeit ganzheitlich entelechial in allen ihren Teilen. Im anorganischen Bereich steht die Bildungsentelechie nicht "über" oder in abhebbarer Weise "in" der elementaren Materialität, sondern geht, vollständig sich mit ihr verbindend ("ohne Rest"), in die elementare Materie ein.¹⁾ Beim Organischen verbindet sich die existenziell verselbständigte Bildungsentelechie in einer solchen Weise mit dem elementar Materiellen, daß sie diesem innerhalb der Gesamtsubstanz dennoch als anima vegetativa gegenüber stehen bleibt.

Wenn es also innerhalb der organischen Substanz zu einem gewissen Sich-Gegenüberstehen von anima vegetativa und elementarer Materialität kommt, so könnte man hier von einem Leib-Seele-Verhältnis sprechen wollen. Wie es sich damit verhält, wird im folgenden Kapitel noch näher zu betrachten sein. Wie steht es aber bei den anorganischen Substanzen? In diesen gibt es überhaupt kein Sich-Gegenüberstehen irgendwelcher selber schon vorsubstanziiertter Konstituentien, auch nicht auf der elementaren Ebene. Die Bildungsentelechie hat gegenüber der elementaren Materialität keinerlei ontisch selbständige Position innerhalb der aktuellen anorganischen Substanz. Wohl aber muß sie natürlich als reine entelechiale Potenz vom elementar Materiellen abgehoben werden. Aktuell seinsmäßig bildet die anorganische Substanz immer ein vollkommen fertig ineinandergeschweißtes Ganzes ohne irgendwelche Eigenständigkeit seiner Konstituentien. "Wir haben eine schlechthin konkrete (zusammengewachsene!) Konstitutionsganzheit vor uns, deren einzelne Wirkfaktoren keinerlei Eigenbeweglichkeit gegenüber den anderen, weil keinerlei Seinsselbständigkeit innerhalb des Ganzen, besitzen".²⁾ Das "Drängen" der konkreten Stoffkonstituentien (der "Bausteine" der konkreten Materie) liegt selber in den von der Bildungsentelechie erstellten anorganischen Entitäten darin. Es ist mit ihnen verbunden als

1) Das Vorhandensein weiterer, felddynamischer Potenzen ist hier weggelassen.

2) Conrad-Martius: "Der Selbstaufbau der Natur", a.a.O., S.412

selber physisches Kraftfeld. Hier handelt es sich um wie auch immer im einzelnen gerartete Stoffkräfte.

Wenn Zeno Bucher also von einem "immateriellen Prinzip" im Innern der Atome spricht, so ist das weder mit einer anima vegetativa (überhaupt nicht direkt mit einer Bildungsentelechie), erst recht aber nicht mit einem subjektiv seelischen oder psychischen Innen zu verwechseln.¹⁾ Die Physik, auch die Quantenphysik mit ihren umwälzenden neuen Ergebnissen, führt nicht zu Seelischem in seinem eigentlichen Sinn. Sie hat den "festen Bodenbelag" (Conrad-Martius) der verabsolutierten "fertigen Körperlichkeit" durchbrochen zu deren eigener elementarer Vorstufe hin, der Massenhyle oder dem Subäther nach Conrad-Martius, dem materiellen Wellenmedium der Physik. Wenn sie dadurch zwar selbst keineswegs zu Seelischem gelangt, so ist dieser Durchbruch aber doch indirekt für eine mögliche Sicht auf seelische Bezirke bei tatsächlich beseelten Wesen, vor allem im Hinblick auf die Leib-Seele-Problematik, von größter Bedeutung. Es wird im dritten Kapitel dieses Teils zu zeigen sein, daß ohne eine Innenwendung der Physis in sich selbst zum Psychischen hin eine wirkliche Leib-Seele-Beziehung ontisch nicht möglich ist. Dazu bedarf es aber einer Sicht, die nicht durch den "festen Bodenbelag" aufgehalten wird. Solange dieser bestand, blieb nur ein unaufhebbarer dualistischer Parallelismus im Sinne von LEIBNIZ und der Barockphilosophie.

2. Das vegetativ Lebendige

Mit der Betrachtung des Vegetativen kommen wir zum Bereich des physisch Lebendigen. Wir sind gewohnt, das organisch Lebendige schlechthin "das Lebendige" zu nennen. Es war aber schon mehrfach die Rede davon, daß keineswegs nur in diesem Sinne von Leben gesprochen werden kann, deshalb der Zusatz "physisch" zur genaueren Eingrenzung. Das organisch Lebendige soll damit abgehoben werden einmal als konkret Lebendiges, als in der Naturwirklichkeit selber als Leben auftretendes Leben, von den Bereichen

1) Zeno Bucher weist darauf selber ausdrücklich hin.

"lebendiger" Seinserstellung, von denen oben die Rede war.¹⁾ Es hat sich gezeigt, daß die gesamte Natur kein "totes Weltgebäude" ist, sondern daß "das letzte qualifizierende Fundament für alle und jegliche Naturbildungen... nicht anders als lebendig sein" kann (Conrad-Martius);²⁾ auch die "tote", die anorganische Natur ist "keine bloße Ausstellung";³⁾ der gesamte irdische Kosmos von den letzten mikrophysischen Bereichen bis in die letzten Fernen des Weltraums ist an seinen ontischen Wurzeln echte Natur (physis = Wachsung). Aber auf Grund eben dieser seinserstellenden oder wirklichkeitserstellenden Wachsung ist das Anorganische eben als Unlebendiges, rein physisch Stoffliches substanziell erstellt oder leibhaft geworden, das Organische jedoch wiederum als Lebendiges. Deshalb erscheint uns, wie Conrad-Martius einmal in scheinbarer Tautologie sagt, "das Lebendige als der Prototyp des Lebendigen":⁴⁾ die Lebendigkeit der organischen Substanzen als Prototyp irdisch-selbstzeugerischer "Lebendigkeit" überhaupt. Soviel zur Abgrenzung des leibhaft Lebendigen gegen die naturerstellende Vorwirklichkeit. Mit der Betonung des physischen (irdisch-naturhaften) Charakters des organisch Lebendigen soll es abgehoben werden gegen andere höhere Weisen der Lebendigkeit. Schon innerhalb des Naturkosmos stellt die animalische Weise des Lebendigseins gegenüber der vegetativen eine höhere Stufe dar. Eine fundamental andere und vollkommene Weise des Lebens ist bei den geistigen Wesen gegeben. Geistiges Leben ist Leben auf einer höheren Stufe der Wirklichkeit. Vom geistigen Leben her gesehen erscheint das organische und hier wiederum speziell das vegetative geradezu als unvollkommen.⁵⁾ Tho-

1) Vgl. Kap.I,2

2) Aus dem Schluß der ersten Fassung der "Realontologie"; s.oben S.22 mit Anm.5.

3) Conrad-Martius: "Der Selbstaufbau der Natur", a.a.O., S.415; vgl. auch dort die ganze Seite, auf der Conrad-Martius die grundlegenden Erscheinungen zusammenfaßt.

4) "Grundkategorien des Lebendigen", a.a.O., VI.

5) Vgl. den Kommentar zur deutsch-lateinischen Ausgabe der Summa theologiae von Thomas von Aquin, Bd.II, Salzburg/Leipzig 1934, S.349.

mas von Aquin führt in der Summa theologica den Satz des Dionysius Areopagita an: "Die Pflanzen haben das Leben im Letzten Nachhall des Lebens", und fügt hinzu: "Daraus kann man entnehmen, daß die Pflanzen die unterste Stufe des Lebens einnehmen".¹⁾ Eine solche Feststellung kann nicht als eine Abwertung des organischen Lebens verstanden werden. Man muß umgekehrt, das letztere in seiner ganzen Wertfülle erfassend, das geistige Leben als eine darüber stehende qualitative Steigerung erkennen. Wir müssen auch von einem Leben der reinen Geistwesen sprechen. Im höchsten Grade ist das Leben Gott eigen.²⁾ Deshalb kann es heißen: "der lebendige Gott".

In diesem Kapitel soll die Eigenart des vegetativ lebendigen Seins betrachtet werden, wie es uns rein für sich in den Pflanzen, zum anderen als "Schicht" im Aufbau der höheren irdischen Lebewesen, in den Tieren und endlich im Menschen begegnet. Daran wird sich wiederum die Frage anschließen, wie das Vegetative zum Seelischen steht. Daß ein wesentlicher Unterschied zwischen Pflanze und Tier besteht, wird - jedenfalls im Hinblick auf ihre typischen, höheren Ausgestaltungsformen - wohl nur selten bestritten. Aber worin besteht dieser Unterschied? Ist hier und dort seelisches Leben anzunehmen, nur jeweils in spezifisch abgewandelter Form, oder besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen Pflanzen und Tieren gerade darin, daß die letzteren eine Seele besitzen, die ersteren dagegen nicht? Im vorigen Kapitel trat schon heraus, daß wir uns für das Zweite entscheiden müssen. In diesem Kapitel wird nun noch weiter darauf einzugehen sein.

Die Frage nach dem Wesensunterschied von Anorganischem, Pflanze, Tier und Mensch bildet die Hauptproblematik der von Conrad-Martius so genannten ontologischen Morphologie oder morphologischen Seinslehre.³⁾ Die morphologische Betrachtungsweise hat in der Biologie schon immer eine bedeutende Rolle gespielt. Die natur-

1) Summa theologica I, ql8, 1; vgl. auch ql8,3.

2) "Vita maxime proprie in Deo est" (Thomas von Aquin, Summa theologica I, ql8,3).

3) Conrad-Martius: "Morphologische Seinslehre", in: Medizinische Welt, 10.Jg. 1936, S.231 f.

wissenschaftliche Morphologie ist aber nicht geeignet, die uns hier beschäftigenden ontologischen Probleme in Angriff zu nehmen. Der Versuch, dies dennoch zu tun, muß in falsche Richtungen führen und hat auch mehrfach auf Abwege geführt. Da eine Klärung dieser Verhältnisse besonders für eine Wesenserfassung des vegetativ Lebendigen von grundlegender Bedeutung ist, soll hier in einem kurzen Exkurs auf die Eigenart der ontologischen Morphologie gegenüber einer naturwissenschaftlichen hingewiesen werden.¹⁾

"In der gesamten Naturlehre des Lebendigen", schreibt Conrad-Martius 1935,²⁾ "ist auf Grund des überall eingeführten echten Konstitutionsbegriffs und des von demselben eingeschlossenen Organisationsbegriffs die Erfassung und Beschreibung morphologischer Typen wieder an erste Stelle gerückt". "Die Naturwissenschaft befindet sich heute schon in breiter Front auf dem Vormarsch zur so lange mißachteten reinen Morphologie... Was hier naturwissenschaftlich notwendig ist innerhalb eines einzelnen Naturbezirks, des animalischen oder des vegetativen, nämlich die Auffindung des grundlegenden Organisationsplanes, das ist ebenso notwendig für die spezifisch voneinander abgegrenzten totalen Naturbereiche selber".³⁾ "Allerdings ist diese morphologische Seinslehre eine philosophische Wissenschaft in charakteristischem Unterschied zu den Naturwissenschaften... Ein Hauptirrtum nämlich, der die Frage nach einer endgültigen Unterscheidbarkeit der verschiedenen natürlichen Formsysteme immer wieder verwirrt, besteht gerade darin, daß man glaubte, diese Unterscheidbarkeit auf der naturwissenschaftlichen Ebene der stofflich-sinnlichen Bestimmtheiten und Reaktionsweisen finden zu können. Während ein tieferes experimentelles Eindringen immer wieder Tatsachen zutage förderte, die solche Unterscheidbarkeit widerlegte

1) Vgl. zum folgenden weiter von Conrad-Martius: "Der Mensch in der heutigen Naturwissenschaft und Philosophie" I. Teil, in: Die Schildgenossen, 15. Jg. 1935/36, Heft 3, S. 194 ff.; ferner "Die 'Seele' der Pflanze", a.a.O.

2) "Der Mensch...", a.a.O., S. 206

3) Conrad-Martius: "Morphologische Seinslehre", a.a.O.

und denen recht zu geben schien, die sie überhaupt leugneten..."¹⁾

Die naturwissenschaftliche Morphologie geht historisch auf die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert zurück. Damals bemühte sich die sogenannte "idealistische Morphologie" in Frankreich und Deutschland, den einheitlichen Plan der Organismen zu erforschen.²⁾ Der Begriff der Morphologie stammt von Goethe. Dessen Absicht war es, "in der Morphologie eine neue Wissenschaft aufzustellen", nicht dem Gegenstande nach, sondern "der Ansicht und Methode nach, welche der Lehre selbst eine eigene Gestalt geben muß, als ihr auch gegen andere Wissenschaften ihren Platz anzuweisen hat".³⁾ Bis dahin war man, wie Wilhelm Troll schreibt,⁴⁾ über eine bloß äußerliche Kenntnis der organischen Formen nicht hinausgekommen; es gab nur, wie er an anderer Stelle bemerkt, eine "Morphognosie". Mit Goethes Worten: "Man wendete, wie in anderen Wissenschaften so auch hier, nicht genug geläuterte Vorstellungsarten an. Entweder man nahm die Sache zu trivial und haftete bloß an der Erscheinung, oder man suchte sich durch Endursachen zu helfen, wodurch man sich denn immer weiter von der Idee eines lebendigen Wesens entfernte". Demgegenüber kam es Goethe darauf an, wie er selber sagt, "die äußeren sichtbaren Teile" der Organismen "im Zusammenhang zu erfassen". "Goethe machte den Vorschlag zu einem morphologischen Typus,⁵⁾ zu einem 'allgemeinen Bilde', worin die speziellen Gestalten, die darunter fallen, zwar nicht ihrer besonderen Form, aber der Möglichkeit nach enthalten wären". Pflanzen-, Tier- und auch Menschentypen sind Abwandlungen einer in ihnen zur Erscheinung kommenden typischen

1) Conrad-Martius: "Morphologische Seinslehre", a.a.O.

2) Vgl. Armin Müller: "Struktur und Aufbau der biologischen Ganzheiten", Leipzig 1933, S.131; hierzu ferner Emanuel Rádl: "Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit", 1.Bd. Leipzig 1913 (2.Aufl.), 2.Bd. 1909.

3) Goethe: "Betrachtung über die Morphologie überhaupt"; zit.nach Wilhelm Troll: "Gestalt und Urbild", Leipzig 1941, S.40.

4) Wilhelm Troll, a.a.O., S.64 f., vgl. ferner S.91 f., S.41.

5) τύπος (griech.) bedeutet eigentlich: Schlag, sowie das durch den Schlag Bewirkte; von daher auch das Gepräge einer Münze usw. (Drucktypen), überhaupt Grundgestalt. - Wie Wilhelm Troll anführt (a.a.O., S.164), hat zuerst Robinet die Bezeichnung "Prototypus" in der vergleichenden Anatomie gebraucht (in: "Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être", 1768).

"Idee", die durch empirisches Vergleichen abgeleitet werden kann. Troll weist mit Nachdruck darauf hin, daß es sich bei den typischen Ideen nicht um Begriffe handelt, "die ich als willkürliche Geschöpfe meines Geistes an die Natur heran und in sie hineintrage", sondern daß ich "die Idee aus der vergleichenden Betrachtung der Wirklichkeit selbst abnehme".¹⁾ Es ist dazu, wie Goethe sagt, Voraussetzung, daß es gelingt, "den inneren Sinn des Beobachters aufzuschließen", der "nur allzuoft von Äußerlichkeiten gefangen gehalten" werde.²⁾ Vom einmal aufgefundenen Typus her kann man nun wiederum die verschiedenen nach seinem Muster ausgestalteten Organismen in ihrem Aufbau miteinander vergleichen.³⁾ Dabei erschließt sich die fundamentale Ähnlichkeit der zum gleichen Typus gehörenden konkreten Organismen

1) Wilhelm Troll, a.a.O., S.103. Troll bezeichnet es als einen grundsätzlichen Denkfehler, der sich auch in der Biologie sehr nachteilig auswirke, "Idee und Begriff nicht auseinanderzuhalten, d.h. die anschaulich erfaßte Einheit mit der abstrakten zu verwechseln" (a.a.O., S.69).

2) Zit. a.a.O., S.94

3) Man kann das Ableiten des Typus und die Bestimmung homologer Organe innerhalb der Organismen auf der Grundlage des abgeleiteten Typus zu den Verfahren von Induktion und Deduktion in Parallele setzen. Aber eben nur in Parallele! In der Morphologie handelt es sich, wie Goethe sagt, nicht um ein "erklären", sondern um ein "darstellen" (Troll, a.a.O., S.40). Dies Darstellen darf jedoch, wie Troll hervorhebt, nicht mit bloßer Beschreibung verwechselt werden. "In der Beschreibung wird ein Gegenstand in Begriffen festgehalten, sie ist die geordnete Aufzählung der charakteristischen Merkmale desselben, welche ausreicht, um den Gegenstand klar vorstellen und von anderen unterscheiden zu können. Die Darstellung ist die Veranschaulichung von Gegenständen, so daß diese eine Deutung erfahren, d.h. auf andere bezogen werden und daraus Sinn empfangen. Erklärung endlich ist die Darlegung der Ursache eines Geschehens, die Einordnung einer besonderen Tatsache in einen ursächlichen Zusammenhang, die Zurückführung einer derselben auf ein allgemeines, schon bekanntes Geschehen, auf ein Gesetz, als dessen Spezialfall sie erscheint". (A.a.O., S.40). Der Induktion oder dem induktiven Schluß beim erklärenden Verfahren entspricht beim darstellenden nun gerade das Ableiten des Typus (von Troll so bezeichnet); beides geht vom besonderen auf das Allgemeine. Max Hartmann spricht hier von reiner oder generalisierender Induktion ("Allgemeine Biologie", 4.Aufl. Stuttgart 1953, S.6). Der Deduktion oder dem deduktiven Schluß entspricht in der Morphologie das Betrachten des konkreten Organismus im Lichte des Typus. Daß es sich auch hier wieder um ein "Ableiten" handelt, kommt in Goethes Brief an Frau von Stein zum Ausdruck, wo er schreibt: "Die Urpflanze wird das wunderlichste Geschöpf von der Welt, um welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit

selbst bei weitgehender äußerlicher Unähnlichkeit ihres Aufbaus; man hat jetzt gewissermaßen einen Leitfaden zur Auffindung der homologen Entsprechungen innerhalb verschiedener Organismen an der Hand. Ein berühmtes Beispiel ist die Auffindung des Zwischenkieferknochens beim Menschen durch Goethe, der von Hans Meyer geradezu als "Schöpfer... der Methodik der vergleichenden Anatomie" bezeichnet wird.¹⁾ Voraussetzung dazu war das Erfassen des Wesens der Homologie, der typischen Entsprechung trotz äußerlicher Unähnlichkeit, im Gegensatz zur Analogie, der Ähnlichkeit auf der Basis grundlegender Unterschiedenheit. Goethe hatte es zwar im Blick, unterschied aber - ebenso wie auch andere der älteren Morphologen - die Homologie noch nicht klar genug von der Analogie und verwendete auch durchgehend für beides den Analogiebegriff. Deshalb ließ er sich "noch häufig von der täuschenden Maske, welche die Analogie über die Organisation breitet, irreführen".²⁾ Die ausdrückliche Unterscheidung von homologer und analoger Ähnlichkeit geht erst auf den englischen Anatomen Richard Owen zurück, der auch den Begriff "Homologie" einführte.³⁾ Die Wichtigkeit dieser Unterscheidung tritt heraus, wenn Troll es geradezu als die Aufgabe der Morphologie bezeichnet, die Homologien im Bau der Organismen aufzudecken und von den analogen Ähnlichkeiten zu scheiden; "die Gestalt des täuschenden Schleiers, den die Analogie über sie geworfen hat, zu entkleiden und ihre wahre morphologische Natur, das ist eben ihre homologe Bedeutung aufzuzeigen".⁴⁾ Umgekehrt ist, wiederum nach Troll, "die Feststellung von Analogien... ein ganz wesentliches Anliegen auch der Naturfor-

diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, d.h. die - wenn sie auch nicht existieren - doch existieren könnten, und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten oder Scheine sind, sondern eine innere Wahrheit oder Notwendigkeit haben". Der Unterschied zur Deduktion liegt wiederum darin, daß deduktiv nicht "erfunden", sondern nur gefunden werden darf, weshalb sich jede Deduktion an der Erfahrung bestätigen muß.

- 1) Hans Meyer: "Abendländische Weltanschauung", Bd.IV, Würzburg-Paderborn 1950, S.450.
- 2) Wilhelm Troll: "Gestalt und Urbild", a.a.O., S.67.
- 3) Nach E.Rádl (a.a.O. II, S.31) bestimmte Owen die beiden Begriffe in seinen "Lectures on Invertebrate Animals" (London 1843);

schung, zumal in der Gegenwart, in der fehlerhafte Homologisierung zu weitverbreiteten theoretischen Irrtümern Veranlassung gibt".¹⁾

Es sind nun aber die wesentlichen Unterschiede zwischen einer naturwissenschaftlichen und einer ontologischen Morphologie hervorzuheben. Die naturwissenschaftliche Morphologie bildet einen Teil der empirischen Forschung. Die konkreten pflanzlichen oder tierischen Gattungs- und Arttypen und die diesen eigentümliche Beschaffenheit kann man "nur finden auf Grund eines immer erneuten Vergleichs des tatsächlich vorliegenden Materials, das um so ergiebiger sein wird, je reichhaltiger die dem Forscher zur Verfügung stehende Sammlung ist".²⁾ Dagegen handelt es sich für die ontologische Morphologie "um die Auffindung und Beschreibung jener Eiden, jener ewigen 'Urbilder' und Wesenheiten, deren Artung man in rein philosophischer Wesensschau und also a priori erforschen kann und nur kann".³⁾ "Der 'Organisationsplan', der hier jeweilig zu finden und zu kennzeichnen ist, liegt mit seinen Verhältnissen und Formbestimmtheiten nicht, wie etwa die naturwissenschaftlichen morphologischen Gestaltungsschemata, in der Ebene räumlich-sinnlicher Anschauung und entsprechend räumlicher Ausmeßbarkeit und sinnlicher Qualifizierbarkeit beschlossener; sondern es handelt sich dabei naturgemäß um eine tiefere und umfassendere Formebene, bei der der räumlich gebreitete und sinnlich qualifizierte Stoff nur eine kategoriale Dimension neben anderen darstellt - Dimensionen, die deshalb nicht weniger real sind, da sie ja die real gegebene Natur mitgestalten".⁴⁾ "Die lebendigen Wirklichkeitsgebilde sind erstens den

Troll (a.a.O., S.165) bezieht sich auf Owens Werk "On the Archetype and Homologies of the Vertebrate Skeleton" (London 1848). Vgl. auch Oskar Kuhn: "Die Deszendenz-Theorie", Bamberg 1947, S.133. - Ein Beispiel: Homolog: Fledermausflügel, Walfischflosse, Affenarm; analog: Vogelflügel, Fledermausflügel, Insektenflügel.

4) Wilhelm Troll, a.a.O., S.67 f.

1) Wilhelm Troll: "Das Virusproblem in ontologischer Sicht", a.a.O., S.15. - S.hierzu auch oben S.7 Anm.3.

2) Conrad-Martius: "Der Mensch..." I, a.a.O., S.208

3) a.a.O., S.207

4) Conrad-Martius: "Morphologische Seinslehre", a.a.O.

Eiden (Urbildern oder Wesensheiten) entsprechend in generelle Seinsstrukturen eingebaut, die ihren sie durchwaltenden 'Logos' als 'lebendiges Wesen', 'Pflanze', 'Tier', 'Mensch' ausmachen. Kein menschlicher Verstand kann solche Eiden erfinden; wohl aber kann er sie, resp. den ihnen entsprechenden Logos in der apriorischen Wesensschau und also ohne Hinblick auf eine Mehrheit empirischer Exemplare auffinden, durchleuchten, beschreiben. Was 'Mensch', was 'Tier', was 'Pflanze' ihrer allgemeinen Seinsstruktur nach sind und nicht sein können, vermag der Philosoph in streng wissenschaftlicher Wesensschau zu bestimmen. Zweitens aber sind die lebendigen Wirklichkeitsgebilde gewissen artlichen und individuellen Typen entsprechend in eine faktisch-lebendige (physiologische) Organisation eingebaut. Weder jene Typen, noch die Art und Wirkungsweise dieser Organisation lassen sich a priori bestimmen und beschreiben. Sie müssen am vorgegebenen Tatsachenmaterial durch die untersuchende und vergleichende Arbeit des Naturwissenschaftlers zu eindeutiger Bestimmtheit gebracht werden".¹⁾ "Die großen Organisationsschemata der Natur zu fassen und zu charakterisieren liegt weder in der Möglichkeit der Naturwissenschaft, noch ist es ihre Aufgabe, so wenig wie es etwa Aufgabe einer Psychologie der Sprache sein kann, grammatische und logische Gesetze herauszustellen. So wie aber jede Sprache in gewisse logische und grammatische Urgesetze ohne weiteres eingeformt ist, so ist auch die Natur in ihren einzelnen Bezirken in gewisse typische Grundgestalten eingeformt, die sie nicht sprengen kann. Die experimentell und beobachtend voranschreitende Naturwissenschaft würde in dieser grundsätzlichen Naturmorphologie allgemeine Richtlinien finden, die zur Befruchtung der Problematik und zur Vermeidung falscher allgemeiner Konsequenz nicht unwesentlich beitragen kann".²⁾

Die ontologische und die naturwissenschaftliche Morphologie sind also wohl zu unterscheiden. Die "Ideen" oder Urbilder, um deren Darstellung (Goethe) es sich hier und dort handelt, können nicht

1) "Der Mensch...", a.a.O., S.210 f.

2) "Morphologische Seinslehre", a.a.O.

miteinander auf die gleiche Stufe gestellt werden; das würde zu einem verhängnisvollen Irrtum führen. Ein Unterschied zeigt sich schon darin, daß, wie angeführt, die naturwissenschaftlichen Grundtypen in empirisch vergleichender Einzelforschung, die ontologischen Formen in philosophischer Wesensschau erfaßt werden müssen. Das gilt zunächst - und darauf kommt es im Zusammenhang unserer Arbeit an - für die ontologische Wesenserfassung der einzelnen großen Naturbereiche - Anorganisches, Pflanze, Tier - und dann auch des Menschen. Innerhalb der organischen Naturreiche insbesondere besteht nun wiederum eine hierarchisch abgestufte Formmannigfaltigkeit; es gibt, wie Conrad-Martius sagt, hier wiederum verschiedene "Typen" des Typus, "und dieses Vorhandensein wesentlich verschiedener Typenarten drückt sich in einer ebenso wesenhaften qualitativen Verschiedenheit der durch sie geprägten systematischen Gruppen aus".¹⁾

Gemeinsam ist allem morphologischen Vorgehen, daß es sich dabei nicht um ein wirkursächliches oder kausalgenetisches Erklären, sondern um ein Darstellen (Goethe) der verschiedenen Typen handelt. Auch das Vergleichen der unter einen gemeinsamen Typus fallenden Varianten muß zunächst ganz unabhängig von einem kausalgenetischen "Erklärungsgrund" derselben vor sich gehen. In diesem und nur in diesem Sinne ist es gemeint, wenn in der Morphologie von einer Umwandlung eines Typus in einen anderen die Rede ist.²⁾ "Es gibt eine rein morphologische (gestalthafte) Verwandlungslehre, bei der es sich nur darum handelt, durch geeignete Umzeichnungen, wenn wir so sagen dürfen, eine typische Form in die andere überzuführen, ohne dabei auch nur die Frage stellen zu müssen, inwiefern, wie weit, ja ob überhaupt eine entsprechende stammesgeschichtliche Entwicklung stattgefunden

1) Conrad-Martius: "Abstammungslehre", 2.Aufl. München 1949, S.241 f.

2) Conrad-Martius zitiert dazu die folgende Stelle von Emanuel Rádl: "In diesem Sinne kann die Morphologie wohl als die Wissenschaft von der Umwandlung der Organismen bezeichnet werden, von einer solchen Umwandlung nämlich, welche der denkende Mensch mit dem Organisationsplan einer Tierart ausführen muß, wenn er zu dem Organisationsplan einer anderen Tierart übergehen will" ("Neue Lehre vom Zentralnervensystem", Leipzig 1912, S.78; zit. bei Conrad-Martius: "Die 'Seele' der Pflanze", a.a.O., S.118).

hat".¹⁾ Das ist der Sinn der sog. "idealistischen Morphologie", wie sie auch Goethe als ihr methodischer Begründer zunächst im Auge hatte.

Allerdings kommt in der Bezeichnung "idealistische" Morphologie eine "platonisierende" Tendenz zum Ausdruck, die sich auch faktisch bei der frühen Morphologie zeigte und die sicher nicht wenig dazu beigetragen hat, daß sich in der folgenden Zeit die vorherrschende Auffassung von der Morphologie vollkommen umbildete und "später der Darwinismus aus diesem reichen Arsenal seine mächtigsten Waffen entnehmen konnte" (Haeckel).²⁾ Mußte nicht die Natur durch die idealistische Morphologie wiederum zu einer "bloßen Ausstellung" (Conrad-Martius) werden, zu einem Museum diesmal von über der leibhaften Naturwirklichkeit schwebenden Formen? Wo blieb die Einheit der Natur? Wenn aber die Formen vollkommen mit den Naturwesen identisch waren, mußten sie dann nicht genetisch aus einander abgeleitet werden? Gerade die Ergebnisse der idealistischen Morphologie drängten zu dieser Frage. Die Versuche, sie im abstammungsmäßigen Sinne zu lösen, führten aber wiederum zu einer Verwischung aller typologischen Grenzen und hoben damit die idealistische Morphologie selber wieder auf. Im vorigen Kapitel ist schon angedeutet worden, wodurch dieses Dilemma entstehen mußte: durch die Verabsolutierung der aktuellen Wirklichkeit, die Streichung aller reellen Potenzbereiche. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hieß Morphologie soviel wie Abstammungslehre. Ernst Haeckels "Generelle Morphologie der Organismen" (1866) trägt den Untertitel: "Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenztheorie".³⁾ Es hat

-
- 1) Conrad-Martius: "Die 'Seele' der Pflanze", a.a.O., S.62
 - 2) Ernst Haeckel: "Der Kampf um den Entwicklungsgedanken", 1905, Zweiter Vortrag.
 - 3) Erster Band: "Allgemeine Anatomie der Organismen. Kritische Grundzüge der mechanischen Wissenschaft von den entwickelten Formen der Organismen, begründet durch die Descendenz-Theorie"; Zweiter Band: "Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen. Kritische Grundzüge der mechanischen Wissenschaft von den entstehenden Formen (!) der Organismen, begründet durch die Descendenz-Theorie".

die idealistische Morphologie allerdings weiterhin immer gegeben, aber ihre Crux blieb die Abstraktheit der typischen Formen oder, wenn man so sagen darf, ihre eigentümliche "Blutleere". Hier fehlte es, wie Conrad-Martius zeigt, "an Einsicht in die dynamischen Fähigkeiten solcher idealen Grundlagen. Erst eine Synthese zwischen der idealen und der dynamischen Betrachtungsweise der Natur läßt uns zum Ziel kommen... Erst wenn die letzten ideal-formalen typologischen Grundlagen der Natur und besonders der lebendigen in ihrer metaphysisch dynamischen Artung, in ihrer eigenen transphysischen Wirkfähigkeit und 'Energetik' gefaßt werden, können wir das Wesen der lebendigen Natur und lebendiger Entwicklung ein einem grundsätzlichen Sinne begreifen".¹⁾

Die außerordentlich interessanten, geistesgeschichtlich bedeutsamen (und folgenreichen) Zusammenhänge im Verlauf der Geschichte der Morphologie können hier nicht weiter verfolgt werden. In unserem Zusammenhang kommt es darauf an

1. auf die Wichtigkeit einer morphologischen Betrachtung sowohl für die Naturwissenschaft als auch für die Ontologie hinzuweisen,
2. die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlicher oder allgemein empirischer und ontologischer Morphologie herauszustellen und
3. auf die Notwendigkeit einer "Synthese zwischen der idealen und dynamischen Betrachtungsweise der Natur" (Conrad-Martius) hinzuweisen.

So verstanden ist die Morphologie ein unentbehrliches Mittel zur Erkenntnis des Naturaufbaus und überhaupt des Aufbaus der gesamten Wirklichkeit. In diesem Sinne kommt es uns in dieser Arbeit auf ein skizzenhaftes Darstellen der Grundgestalten der großen Naturreiche an, wobei uns deren jeweiliges Verhältnis zum Seelischen insbesondere interessiert.

Wir kehren damit wieder zur Frage nach der Eigenart des Vegetativ-Lebendigen zurück. Hierfür ist die Synthese zwischen der idealen und dynamischen Betrachtungsweise in besonderem Maße unerläßlich. Bei den vegetativen Substanzen findet sich ein dynamisches Moment

1) Conrad-Martius: "Physische und metaphysische Biologie", 14 Vorlesungen, 1949 (Manuskript, S.57).

in der Naturwirklichkeit selber vor.

Im vorigen Kapitel wurde gezeigt, daß man früher den Wesensunterschied zwischen Anorganischem und Organischem in der Gestalthaftigkeit der lebendigen Organismen gefunden zu haben meinte. Man glaubte deshalb in der Folge mit der Feststellung, daß auch die anorganischen Einheiten gestalthaft-ganzheitlich gefügt sind, die Wesensgrenzen aufgehoben. Der Physiker Arthur March hat das Atom das "Urbild eines Organismus" genannt, das "nicht einfach als ein Klumpen toter Materie gedacht werden" dürfe und spricht deshalb davon, "daß es ein hochorganisiertes Gebilde sein muß, das Leben in sich hat".¹⁾ Daraus leitet March die Folgerung ab, daß nunmehr "die Physik auch für das Problem des Lebens zuständig" sei; die Erscheinung des Lebens sei mithin "keine mystische, sondern eine physikalische Angelegenheit".²⁾ O. Muck spricht von einer "Molekülbiologie"; er geht dabei ebenfalls von dem Ansatz aus: "Das Atom ist metamechanisch und daher lebendig".³⁾ Die Moleküle sollen dann als Atomassoziationen Verbände lebender Einheiten darstellen. Man geht hier, wie im vorigen Kapitel schon dargelegt wurde, von den "fertigen" Substanzen aus, vom anorganischen Stoff und dem lebendigen Organismus. Der anorganische Stoff ist äußerlich allerdings ungestaltet, eben "anorganisch"; das macht seinen Materialcharakter aus. Das besagt aber nichts gegen die immer schon bestehende innere Strukturiertheit auch des anorganischen Stoffes.

Wilhelm Troll, der die oben gebrachten Zitate von March und Muck anführt, stellt ihnen gegenüber fest,⁴⁾ daß deren Argumentation "auf einer Gleichsetzung von Gestalthaftigkeit und Belebtheit beruht". Diese sei aber grundsätzlich fehlerhaft. "Wir haben... zwischen toten und lebendigen Gestalten zu unterscheiden. Die Lebewesen sind vor den Atomen, mit denen sie in ihrer

1) Arthur March: "Natur und Erkenntnis", a.a.O., S.225; zit. nach Wilhelm Troll: "Das Virusproblem in ontologischer Sicht", a.a.O., S.15.

2) Arthur March, a.a.O., S.232

3) O. Muck: "Biologie des Stoffes", Leipzig 1947 (Bios, Bd.18), S.104; zit. nach Troll, a.a.O., S.17.

4) Wilhelm Troll: "Das Virusproblem...", a.a.O., S.16

Gestalthaftigkeit übereinstimmen, durch das Merkmal der Lebendigkeit ausgezeichnet." Von einer Auflösung der biologischen Problematik in die der Physik könne auch unter den veränderten Voraussetzungen, die die moderne Entwicklung der Physik geschaffen habe, keine Rede sein; vielmehr sei die Physik im Zuge der Ausweitung der Erfahrungsgrundlagen dahin gekommen, wo die Biologie längst gewesen sei: "zu der Erkenntnis, daß die stoffliche Wirklichkeit auch in ihren anorganischen Bereichen die Anerkennung ganzheitlicher Zusammenhänge fordert." "Jene planhafte Ganzheit, die das Atom zu dem macht, was sein Name (lat.: Individuum) eigentlich besagt, ist also nicht vom selben Rang wie die biologische Ganzheit".

Was ist nun das "Merkmal der Lebendigkeit", von dem Troll schreibt? Mit seiner Erfassung müssen wir gerade das entscheidende "Novum"¹⁾ in den Blick bekommen, das für das vegetativ Lebendige in besonderer Weise kennzeichnend ist. Es war im vorigen Kapitel schon mehrfach davon die Rede. Dem Naturwissenschaftler fällt es immer wieder außerordentlich schwer, es zu erfassen. Troll sagt, daß jenes Novum, "seinem Wesen nach schwer bestimmbar, als irrationaler Bestand in die lebendige Wirklichkeit eingeht und sie in allen ihren Erscheinungsformen prägt".²⁾ Der empirische Beobachter werde dieser Frage gegenüber seine "totale Unwissenheit" (Bertalanffy) bekennen. Man könne und müsse hier jedoch vom physischen in den metaphysischen Bereich hinein extrapolieren. Man dürfe die Ontologie nicht "durch die Beschränkung des Blickes auf das innerweltliche Sein willkürlich begrenzen". Da alles weltlich-naturhafte Sein als begrenztes im Überweltlichen, mit dem göttlichen identischen Sein seine Wurzeln habe, so müsse es "letzten Endes auch auf diesen Urgrund zurückgeführt werden, der selbst freilich geheimnisvoll und der rationalen Erfahrung unzugänglich bleibt".³⁾ Hier fehlt bei Troll ein

1) Der Begriff des Novums ist von Nicolai Hartmann übernommen; vgl. "Der Aufbau der realen Welt", Berlin 1940 und "Neue Wege der Ontologie", 3.Aufl. Stuttgart 1949, S.60 f.

2) Wilhelm Troll, a.a.O., S.131

3) Wilhelm Troll, a.a.O., S.143. (Die angeführten Worte von Bertalanffy sind dessen "Theoretischer Biologie", 1.Bd., Berlin 1932, S.132 entnommen.)

ganzer Bereich. Wir haben im vorigen Kapitel von ihm gesprochen. Ohne seine Einbeziehung kann aber eine ontologische Morphologie niemals zum Ziele kommen. In einem Weltbild, in dem innerweltlich Realität und Aktualität schlechthin gleichgesetzt werden, ist kein Raum für die zu einer ontologischen Morphologie notwendigen Wesensdarstellungen. So ergibt sich immer wieder die Alternative eines Du Bois-Reymondschen "Ignoramus - ignorabimus" auf der einen Seite, eines "wilden Spekulierens" auf der anderen.¹⁾ Ohne ein sachbegründetes Spekulieren in einem guten, soliden Sinne ist eine Aufklärung der Naturzusammenhänge unmöglich. Aber wie in den Naturwissenschaften - überhaupt den Tatsachenwissenschaften (Husserl) - so muß auch in der Metaphysik der Natur und der Wirklichkeit überhaupt das Darstellen der Phänomene dem Erklären vorausgehen. Eine echte sachbegründete philosophische Spekulation bedarf zu ihrer Voraussetzung außer dem genauen Erfassen der empirischen Tatsachen der Wesenserfassung der zu interpretierenden Sache selber als solcher.²⁾ So ist zur Erfassung des Lebendigen und des spezifischen Novums organischer Lebendigkeit zunächst eine phänomenologische Wesensdarstellung der betreffenden Sache selbst erforderlich. Diese ist aber wiederum letztlich nicht möglich ohne den Hintergrund der Potenzbereiche der Natur, von denen schon mehrfach die Rede war.

Was ist Leben? Leben für sich selbst ist niemals irgendwo gegeben und das wäre auch wesenhaft unmöglich. Substanziell wirklich ist niemals "Leben", sondern immer nur Lebendiges. Leben ist eine Weise des Existierens, nicht etwas, das selbständig existieren kann. "Bloßes 'Leben' gibt es nicht... In Eigenständigkeit gibt es nur Lebendiges! Pflanzen, Tiere, Menschen leben, Gott lebt".³⁾ Aber am Lebendigen ist wiederum gerade das Leben das Entscheidende. Wenn Conrad-Martius einmal sagt, daß "das Wesen

-
- 1) Emil Du Bois-Reymond: "Über die Grenzen der Naturerkenntnis", Vortrag von 1872 (3. Aufl. Leipzig 1891).
 - 2) Vgl. hierzu den wichtigen Aufsatz von Conrad-Martius: "Phänomenologie und Spekulation", a.a.O.
 - 3) Conrad-Martius: "Grundkategorien des Lebendigen", a.a.O., I.

des Lebendigen genau in seinem Leben besteht",¹⁾ so ist damit - so trivial das scheinbar im ersten Moment klingt - das eigentlich Entscheidende an dem gesuchten Novum bezeichnet. Zum gleichen Ergebnis war grundsätzlich auch Troll gekommen.²⁾ Es genügt nicht, die mechanistische Ebene zu übersteigen und auf ganzheitliche Gestaltung hinzuweisen; wir wissen heute, daß es solche auch schon im anorganischen Bereich gibt.

Der Grund, warum es so schwer fällt, das Novum des Lebendigen näherhin exakt zu erfassen, selbst wenn es als etwas Neues, Eigenständiges grundsätzlich anerkannt wird, dürfte darin liegen, daß immer wieder versucht wird, das entscheidende Moment wenn überhaupt, dann als "statisches" zu fassen, das heißt aber im Sinne einer nur naturwissenschaftlichen Idealistischen Morphologie. Die typischen Pflanzen- und Tierformen, die diese zu erfassen unternimmt, lassen sich sozusagen "statisch" darstellen. Es handelt sich dabei um bestimmte physisch-räumlich einordenbare Grundschemata. Die typische Grundgestalt der organisch lebendigen Substanz läßt sich dem gegenüber nur als eine dynamische erfassen. Das heißt jedoch nicht, daß sich Lebendiges nur aktualistisch im Sinne eines "ewigen Werdens", einer "immerwährenden Bewegung" auffassen ließe. Damit hat man gewissermaßen nur die an der physischen Oberfläche sich manifestierende Weise des Lebensvollzuges erfaßt, nicht aber das Lebendige selber. Hier liegt die Gefahr einer "Hypostasierung" des Lebens selber nahe. Lebendig der eigentlichen Grundbedeutung nach³⁾ ist nicht die Bewegung oder das werden, sondern das, was sich in lebendiger "Bewegung" befindet, "was sich selbst in irgendeiner Art Bewegung bewegt", wie Thomas von Aquin sagt.⁴⁾ Es gibt kein Le-

1) Conrad-Martius und Curt Emmrich: "Das Lebendige - Die Endlichkeit der Welt - Der Mensch", a.a.O., S.45.

2) Siehe oben S.86 f.

3) Lebendig im Sinne der Grundbedeutung sind die Lebewesen. Der Lebensvollzug kann nur in "Analogie zum gleichen Terminus" lebendig genannt werden. (Zur Analogie zum gleichen Terminus vgl. Conrad-Martius: "Das Sein", a.a.O., S.17.)

4) Summa theologica I, q18,1: "Ille proprie sunt viventa, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent". Weiter heißt es dort: "Ut sic viventa dicantur quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam" ("So nennt man alles lebend, was sich zu irgendeiner Bewegung oder Tätigkeit antreibt"). - In einer seltsam modifizierten Form kehrt diese Bestimmung interessanterweise in "Dialektischen Materialismus" wieder: "autogenetische Bewe-

ben für sich, auch nicht so etwas wie einen nur äußerlich am "Lebendigen" ablaufenden Lebensvollzug - dann ist es kein Lebendiges -; es gibt nur selber Lebendiges.

Die Aufgabe einer seinsmorphologischen Erfassung des organisch Lebendigen wäre es, von den verschiedenen "Merkmalen" des Lebendigen als solchen ausgehend, das "Merkmal der Merkmale" (Hengstenberg) darin aufzuzeigen. Das kann hier nicht im einzelnen durchgeführt werden. Eine derartige Untersuchung ist von Conrad-Martius in ihrem Buch "Die Seele der Pflanze"¹⁾ unternommen worden. Sie hat dort den wesentlichen Unterschied in dem Satz zusammengefaßt: "Nicht die Gestaltung, sondern die Selbstgestaltung macht das Leben aus".²⁾ Wesenseigenschaft und Charakteristikum der organischen Substanzen ist die Fähigkeit zur selbsteigenen schöpferischen Herauszeugung des ihnen vorgegebenen eigenen Wesens aus keimhaftem physischem Anfang heraus. Wo diese Selbstgestaltung aufhört, ist das Leben zu Ende, die organische Substanz zerfallen.

Diese lebendige Selbstgestaltung oder Selbstauszeugung bezieht sich bei der Pflanze ausschließlich auf die körperliche Physis. Die ganze Existenz der Pflanze geht in der physischen Selbstausgestaltung auf. Die Lebensvorgänge der Pflanze sind rein physiologische. Das kann man schon beim Tier nicht mehr sagen und natürlich erst recht nicht beim Menschen. Auch bei diesen gibt es so gut wie bei der Pflanze eine lebendige Physis, aber der Lebensvollzug der betreffenden Lebewesen geht keineswegs mehr in physiologischen Vorgängen auf. Tiere haben außerdem ein wenn auch noch so primitives subjektiv-seelisches Leben, der Mensch darüber hinaus noch ein geistiges Leben. Wie Fechner sagt, füllt das Tier "durch Wachstum nur eine vorgeschriebene Form aus, die dann zur weiteren Gestaltung (zum Wirken nach außen!) dienen

gung" ist dort "das unveräußerliche Attribut der Materie"; der- allerdings entscheidende - Unterschied liegt darin, daß nach dem Dialektischen Materialismus der "Materie" absolutes Sein und damit absolutes Leben zugeschrieben wird. (Vgl. "Die Materie", a.a.O., und Gustav Wetter: "Der dialektische Materialismus, a.a.O.)

1) a.a.O.

2) "Die 'Seele' der Pflanze", S.60 f.

muß"; bei der Pflanze dagegen "fällt die Gestaltung des Lebens selbst mit der des Wachstums zusammen". "Hört sie auf zu wachsen, so hört sie auf zu leben".¹⁾

Wesentlich ist bei der Pflanze nicht das faktische Wachsen als solches, sondern die Potenz dazu, das Vermögen zum Wachstum; solange dieses vorhanden ist, ist der Organismus lebendig, also auch etwa in Phasen der Rückbildung. Selbstgestaltung setzt den "Besitz" solcher Potenzen voraus. Ein solches Wesen muß seine eigene materiale Basis transzendieren. Wir haben oben im Zusammenhang mit der animalischen Existenzweise den von Conrad-Martius geprägten Ausdruck Retroszendenz verwendet. Schon die Pflanze geht in ihrer physisch materialen Grundlage nicht auf. Sie ist in einer bestimmten Weise innerhalb ihrer eigenen Substanzialität "gedoppelt". Wir müssen aber sehr genau die Art und Weise dieser immanenten "Doppelung" beachten. Zunächst sei noch einmal unterstrichen: eine solche "Doppelung" ist nicht als eine Spaltung der betreffenden Substanz, sondern stets als eine immanente Ausgestaltung innerhalb dieser Ganzheit zu betrachten. Auch die Pflanze ist immer eine Einheit, nicht etwa von Grund auf zweigespalten. Sie hat aber im Unterschied zu den anorganischen Stoffsubstanzen, die nur in einer völligen materialen Ausgegessenheit zur eigentlichen leibhaften Körperlichkeit gelangen, eine Leibhaftigkeit in der Weise, daß sie die Potenz zur eigenen physischen Formung, zur Selbstgestaltung und Selbsttherauszeugung in sich selber hat. Die Stoffsubstanzen existieren nur immer in stofflicher Ausgegessenheit oder der Potenz dazu; die organischen Lebewesen existieren als aus eigener Potenz sich in ihrer physischen Gestaltung selbst ausgestaltende. Die organischen Lebewesen gestalten sich aus eigener Kraft von keimhaftem physischen Anfang her zureigenen entfalteten physischen Körpergestalt heraus. Es ist so, "daß hier ein Mehr an Struktur entsteht, das in dem Anfangssystem, also dem Ei oder Samen, noch in keiner physischen Form vorgegeben ist; auch kommt es nicht von außen hinzu".²⁾ Das ist echte Epigenese. Der Präformismus des 17. und

1) Gustav Theodor Fechner: "Nanna oder über das Seelenleben der Pflanze" (5.Aufl. Leipzig, hrsg. von Kurt Laßwitz); zit. nach Conrad-Martius, a.a.O., S.26.

2) Conrad-Martius: "Bios und Psyche", a.a.O., S.7

18. Jahrhunderts ist mit dieser heute und schon seit dem 19. Jahrhundert durch die Forschung ein für allemal gesicherten Feststellung endgültig überwunden.

Auch die anorganischen Substanzen sind, wie wir sahen, gemäß ihrem eigenen "Bauplan" substantiiert, als Gold, als Schwefel, als Wasser usw. Dieser "Bauplan" selber ist in und mit ihnen ein für allemal - solange die conditiones sine quibus non erfüllt sind - zu physischer Leibhaftigkeit gelangt. Die organischen Lebewesen haben den Bauplan schon vor dessen voller physischer Verwirklichung (und auch nachher bleibend) als wirkmächtigen selber in sich; der Bauplan leistet hier selber bleibend seine eigene lebendige Herausgestaltung, Das darf nicht so vorgestellt werden, als ob ein leibhaft subjektives Selbst vorhanden wäre, das den Plan vor sich hätte und wie ein menschlicher Baumeister diesem Plan entsprechend den Organismus aufbaute. Im Plan selber liegt alles Notwendige bereits begründet. Das bedeutet im eigentlichen Sinne Entelechie! "Der Gedanke der Entelechie ist der genialste, der je an die Betrachtung der Natur herangetragen, oder vielmehr aus ihr herausgelesen ist", schreibt Wilhelm Moock.¹⁾ "Man denke nur, hier stellt die Natur nicht einen Polier an, der nach dem Plane eines Architekten arbeitet, sie stellt auch nicht den Architekten selber an, beides Irrwege, die beschritten wurden, sondern mit unvergleichlicher Kühnheit, wenn wir personifizierend so sagen dürfen, stellt sie den Plan selber an, um die Garantie unfehlbarer Durchführung und ständiger Möglichkeit der Regulation zu haben". Für ein subjektives Selbst ist in der vegetativen Substanz gar kein Platz. Es ist ihr eigener selbstgestaltungsmächtiger Bauplan, durch den sie sich zur eigenen physischen Leibhaftigkeit herauszeugt.

Die selbsteigene Potenzialität oder das Vermögen zur physisch leibhaften Ausgestaltung ist in der Pflanze jedoch, wie wir sagen können, selber in einer Art "Leibhaftigkeit" vorhanden. Nicht physisch leibhaft, aber in leibhafter Potenzialität zur physischen Selbstgestaltung. Wir haben hier die klassische anima ve-

1) Wilhelm Moock: "Energeia", in: Neues Abendland, Juni 1946, Nr.4, S.17

getativa oder anima vegetabilis¹⁾ vor uns. Conrad-Martius nennt sie die "existenziell verselbständigte Bildungsentelechie" oder den "inneren Leib"; sie bezeichnet sie auch, allerdings in Anführungszeichen wegen der historischen Vorbelastung dieses Wortes, als die "Lebenskraft".²⁾ Dieses "Selbstzeugungsvermögen des lebendig Organismischen" liegt, wie Conrad-Martius ausführt, "im Gegensatz zu dem seinskonstitutionellen aller Natursubstanzen auf der Ebene der fertigen Naturkonstitution", ist "also ein naturhaftes Vermögen". "Lebenskraft in diesem speziellen Sinne ist nichts anderes als die gegenüber dem Körpersubstrat verselbständigte entelechial-energetische Organisationspotenz desselben. Ihr organisatorisches Wirken bezieht sich... nicht oder in jedem Fall nicht primär und hauptsächlich auf ein fertiges physisch materielles Substrat, sondern auf ein vorphysisches... und ist deshalb zunächst keine äußerlich gestaltende (gestaltgebende) Formungskraft, sondern eine innerlich formende und gestaltende, d.h. eine solche, die das Körpersubstrat von Grund auf zu derjenigen selbsteigenen fertigen Gestaltung hinaufführt, die dem Artlogos des Organismus entspricht". "Auf diese Weise ist das fertig konstituierte Lebendige innersubstanziell in sich 'zweigeteilt'; es steht innerhalb seiner selbst mit seiner in eigenen Potenzgründen wurzelnden Bildungsentelechie seinem eigenen Körpersubstrat gegenüber und hat infolgedessen die Möglichkeit, nicht nur kraft dieser sich aus eigenem Potentialitätsgrunde herausaktualisierenden Bildungsentelechie das Körpersubstrat etappen- und schrittweise (in einem zeitlichen Entwicklungsprozeß) zur wesensentsprechenden Organisation auch, wenn nötig, zu regenerieren usw. Denn die Bildungsentelechie als der 'Akt der äußeren Organisation', als ihr seinsenergetischer Vorentwurf, ist und bleibt ja eine selbständige Macht innerhalb des Aufbauganges.)³⁾

Auf Grund dieser existenziell verselbständigten Bildungsentelechie oder anima vegetativa kann also auch bei der Pflanze von

1) Thomas von Aquin, S.th.I., q18,3 ad2. Vgl. auch unten S.97, Anm.2.

2) Conrad-Martius: "Der Selbstaufbau der Natur", a.a.O., S.432 und 417.

3) a.a.O., S.417

einer immanenten Retroszendenz die Rede sein. In diesem und nur in diesem Sinne kann man sagen, daß die Pflanze innerhalb ihrer selbst "zweigeteilt" ist, ebenso wie jeder lebendige Organismus. Aber damit ist noch keinerlei subjektives Verhältnis zwischen dem Pflanzenselbst und der Physis der Pflanze gegeben. Es handelt sich vielmehr um ein ganz und gar objektives Verhältnis; das Selbst ist noch ganz und gar in die physische Körperlichkeit hineingebunden, wenn auch nicht mehr wie bei den anorganischen Substanzen sozusagen völlig aufgesogen. Bei den organischen Substanzen ist jeder Teil oder jede Stelle der Physis auf das lebendige Ganze noch einmal unmittelbar objektiv zurückbezogen; das Ganze ist sozusagen überall wirkmächtig anwesend. Aber nicht in einem subjektiven Sinne, sondern rein objektiv ist das Selbst bei den Organismen in allen Stellen desselben ganzheitlich "anwesend".¹⁾ Deshalb kann schon die Pflanze sinnvoll als Ganzes auf Reize reagieren, deshalb kann sie überhaupt Reize empfangen. Dazu bedarf es einer "objektiven Innerung". Diese Reizempfänglichkeit hat aber noch nichts mit Empfindungsfähigkeit zu tun, wenn auch die letztere stets umgekehrt Reizempfänglichkeit voraussetzt. Es ist noch keine eigentliche konkrete Mitte im vegetativen Lebewesen selber da, nur eine gesammelte lebendige Wirkkraft. Es handelt sich entsprechend um eine ganz und gar objektive, nicht eine subjektiv seelische (psychophysische) Selbstdurchwohnung der eigenen Körperlichkeit. Die anima vegetativa ist also keine Seele im eigentlichen, subjektiven Sinne.

In seiner Fähigkeit zur Selbstgestaltung und Selbstauszeugung aus vorgegebenen selbsteigenen Potenzgründen ist das vegetativ Lebendige "ein innernaturhaftes Nachbild der gesamten Natur" (Conrad-Martius).²⁾ Aber nur ein Nachbild. Die naturerstell-

-
- 1) Wie weit es sich an den einzelnen Stellen während der Entwicklung und des Bestehens des Organismus jeweils faktisch auswirken kann, ist eine weitere, grundsätzlich gesehen sekundäre, aber für die Verwirklichung natürlich sehr wichtige Frage.
 - 2) Conrad-Martius: "Metaphysik des Irdischen", a.a.O., S.17. - Entsprechendes gilt für das Verhältnis zwischen naturhaft Geistigem und rein Geistigem. "Der Unterschied zwischen Pflanze und Mensch (als einem Geistwesen) bildet ein innernaturhaftes Analogon zu dem großen existenziellen Unterschied zwischen naturhaft irdischem und geisthaft himmlischem Kosmos" (a.a.O., S.17). Vgl. oben S.22 ff.

lebenden Entelechien bringen die gesamte Natur mit allen ihren Beständen und Wesen allererst zur realen Existenz. Naturhafte Entelechien wie die anima vegetativa sind zunächst einmal selber seinsmäßig erstellt und bringen dann als erstellte das organische Wesen zur physischen Herausgestaltung. In der anima vegetativa oder der existenziell verselbständigten Bildungsentelechie haben wir eine entelechiale Naturkraft vor uns. Aber nicht eine physische! Eine entelechiale Naturkraft wie die der Bildungsentelechie treffen wir im ganzen anorganischen Bereich nirgends an. Hier liegt der Grund für die immer wieder gespürte Notwendigkeit, für den Bereich des organisch Lebendigen über die physische Ebene mitsamt ihren Stoffkräften hinauszugehen und besondere Entelechien oder "Lebenskräfte" einzuführen. In der Geschichte der Naturanschauung hat man freilich immer wieder versucht, diese "Lebenskräfte" doch wieder als eine Sonderart physischer Stoffkräfte anzusehen. Sie hätten, wie es immer wieder hieß, anderenfalls ja auch ganz "mystisch" bleiben müssen. Hier macht sich wieder das völlige Fehlen einer Sicht auf die transphysischen und metaphysischen Potenzbereiche der Natur bemerkbar. Es muß klar gesehen werden, daß es sich bei der "Lebenskraft" der Organismen um etwas grundsätzlich anderes als bei den physikalischen Naturkräften oder Stoffkräften handelt. Die letzteren sind völlig in den elementaren Stoff eingebunden, die Naturentelechien dagegen stehen als Formkräfte oder Bildekräfte ihrer eigenen elementaren Stoffgrundlage in eigener überphysisch elementarer "Leibhaftigkeit" gegenüber. In diesem Sinne kann man sie tatsächlich als "reine Kräfte" bezeichnen! Insofern besteht innerhalb der organischen Substanz wirklich eine unaufhebbare Dualität von Kräften und Materialität, die allerdings in der Einheit der Gesamtsubstanz oder lebendigen Realentität wieder aufgehoben ist.

Man darf die Dualität, die zunächst gegenüber allem Anorganischen als innerhalb der organischen Lebewesen vorhanden klar herauszustellen ist, nicht verabsolutieren. In der konkreten, leibhaft vollwirklichen Pflanze besteht diese Doppelung unaufhebbar. Aber alle existierenden irdischen Entitäten und Wesen haben ihre existenziellen Wurzeln in den jenseits der aktuellen Oberfläche des Naturkosmos und ihrer selbst gelegenen potenziel-

len Vorbereichen, aus denen sie allererst erstellt sind. Von hierher sind alle Naturwesen und -entitäten mit allen ihren an der Oberfläche aktuellen Seins "getrennt" erscheinenden verschiedenen "Schichten" oder "Prinzipien" aus einer gemeinsamen Wurzel herausgewachsen. Es ist die gleiche das gesamte substanzielle Realwesen erstellende Wesensentelechie, die den bei den Pflanzen dualen, bei den höheren Lebewesen noch vielfältigeren Aufbau einheitlich bestimmt und leistet. Somit ist die Dualität, von der wir sprachen und dessen Bestehen an der aktuellen Oberfläche des Kosmos oder in der konkreten Natur nicht aufgelöst werden darf, an seiner tiefsten Wurzel wiederum aufgehoben. Beides muß gesehen werden: die Vielfalt in der Einheit und die Einheit in der Vielfalt. Jetzt wird es nicht mehr mißverständlich sein, wenn wir sagen: in der konkreten, leibhaft erstellten Natur und soweit diese allein in Betracht kommt ist die Pflanze das dual angelegte Wesen. Die Pflanze besitzt eine durch eigene "Lebenskraft" erstellte, belebte und regierte Physis.

Fragen wir noch einmal ausdrücklich: Wie verhält sich die "Lebenskraft" oder anima vegetativa der Pflanze zum Seelischen, wie wir es vom Menschen und auch schon vom Tier her kennen? Es wurde schon herausgehoben, daß im Unterschied zu den reinen Stoffsubstanzen die Pflanze mit ihrer existenziell verselbständigten Bildungsentelechie oder "Lebenskraft" ein über dem elementaren stofflichen Substrat stehendes "Lebensprinzip" in sich hat; dies macht sie zu einem lebendigen Naturwesen. Dieses Lebensprinzip wäre dann als eine Seele zu betrachten, wenn durch es die Pflanze ihrer eigenen Körperlichkeit selber innerlich entzogen wäre, wenn dadurch die letztere zu einem der Pflanze eigenen Leibe würde, der als Instrument der Pflanze zum Wirken nach außen dienen könnte. Das ist aber nicht der Fall. Die Pflanze ist zwar durch ihre anima vegetativa der elementaren Materie, die ihr wiederum selber zugehört, bleibend enthoben, sie kann deshalb ihr Wesen frei in ihr zur physischen Ausgestaltung bringen, aber durch diese Inkarnation (Conrad-Martius gebraucht hier das Wort Exkarnation, weil es zu keinem eigentlichen Stehen in der eigenen Körperlichkeit kommt¹⁾) gewinnt sie nicht noch einmal

1) Conrad-Martius: "Bios und Psyche", a.a.O.

einen eigenen Stand in ihrer eigenen Körperlichkeit oder dieser gegenüber. Wenn die klassische Metaphysik die "Lebenskraft" der Pflanze als *anima vegetativa* bezeichnet, so ist dieser Begriff der *anima* weiter als der der Seele im uns geläufigen Sinne eines subjektiven Innen.¹⁾ Er steht für selbsteigene innere Wirkfähigkeit; bei der Pflanze bezieht sich diese auf ihre physische Ausgestaltung, beim Tier auf ein echtes subjektives Wirkvermögen aus einem subjektiven Innen heraus. Wir dürfen die *anima vegetativa* nicht mit einem solchen subjektiven Innen, mit einem subjektiv seelischen "Prinzip" gleichsetzen. Ein solches ist erst den Tieren eigen, die nach der klassischen Bezeichnung eine *anima sensitiva* haben.²⁾ Erst mit der *anima sensitiva* ist das gegeben, was wir heute unter einer Seele verstehen können: ein subjektives Prinzip; ein solches ist beim Tier wesenhaft gegeben, selbst wenn wir einem bestimmten animalischen Wesen weitgehende oder völlige "Erlebnisunfähigkeit" zuschreiben müssen.³⁾ Es ist ontologisch außerordentlich wichtig, die zwischen Vegetativem und Animalischem, zwischen Pflanze und Tier, zwischen nur Lebendigem auf der einen Seite, Beseeltem auf der anderen liegende Wesensgrenze deutlich ins Auge zu fassen. Die scholastische Ontologie hat eine solche klar gesehen. Heute wird sie durch die "Schichtenauffassungen" wie z.B. die Nicolai HARTMANNs zumindest wieder neu gesetzt. Aber die fundamentale Unterscheidung zwischen bloß Lebendigem und Beseeltem hat sich noch keineswegs allgemein durchgesetzt. Immer wieder begegnet man einer Drei-

-
- 1) Mit der klassischen *anima vegetativa* ist aber offenbar immer auch die Wesensentelechie mit einbezogen.
 - 2) Thomas von Aquin unterscheidet die *anima intellectiva* (*intellectualis, rationalis*), die *anima sensitiva* (*sensibilis, sensifians, irrationalis*) und die *anima vegetabilis* (*vegetativa, vivicans*); diese sind "bald in dem Sinne zu verstehen..., daß jede derselben die menschliche Seele nach einem besonderen Teil ihrer Kräfte..., bald in dem, daß die erste von ihnen die menschliche Seele nach all ihren Kräften, die zweite die Tierseele, die dritte die Pflanzenseele (*anima vegetabilis, quae quidem in plantis est anima, in animalibus pars animae, 2 anim. 9k*) bezeichnet" (Schütz, Thomas-Lexikon, 2.Aufl. 1895).
 - 3) Der Begriff des Erlebens ist ein auf das subjektiv Seelische bezogener Begriff; zum Erlebnis werden kann etwas immer nur für ein subjektives Selbst, wie es analog nur für ein bewußtseinsfähiges Wesen Unbewußtes und für ein verstandesbegabtes Wesen Unverstandenes geben kann. Einer Pflanze kann nichts "kein Er-

teilung: Unbelebtes - Lebendiges - der Mensch.¹⁾ Auch wo die Eigenart des organisch Lebendigen gegenüber dem Anorganischen auf der einen Seite und die Sonderstellung des Menschen in der Welt auf der anderen wieder anerkannt und gewürdigt wird, werden gerne Pflanzen und Tiere in einer großen gemeinsamen Schublade mit der allgemeinen Aufschrift "Lebendiges" belassen und unter dieser Überschrift oft ohne jede wirklich tiefgehende weitere Unterscheidung abgehandelt. Fast immer ist es dabei die spezifische Eigenart des Vegetativen, also des Pflanzlichen, welche nicht in ihrer wesenhaften Eigenart gewürdigt wird. Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, daß die bekannten großen Philosophen des Organischen der letzten Zeit (Driesch, v. Uexküll, Gustav Wolff, Woltereck) fast alle von der Zoologie her kommen. Dagegen ist in den Werken von Hans André, der von der Botanik her kommt, der Wesensunterschied zwischen Pflanze und Tier von Anfang an herausgestellt.²⁾ Bezeichnenderweise hat auch Conrad-Martius, auf deren grundlegender realontologischer Herausarbeitung des Phänomens naturhafter Lebendigkeit die vorliegende Arbeit aufbaut, ein eigenes Werk über die Pflanze geschrieben.³⁾ Auch Wilhelm Troll, selbst Botaniker, schließt sich ausdrücklich der Vierschichtenlehre Nicolai Hartmanns an.⁴⁾ Es ist natürlich nicht so, daß die oben genannten Philosophen des Organischen den Unterschied zwischen Vegetativem und Animalischem etwa übersehen. Die entscheidenden abhebenden Momente bleiben aber bei ihnen mehr oder weniger im Hintergrund. Ganz all-

lebnis sein", weil sie dazu die grundsätzliche Möglichkeit besitzen müßte, überhaupt irgendetwas erleben zu können.

- 1) So z.B. jetzt wieder in dem neu erschienenen Buch von Reinhold Lotze und Hans Sihler: "Das Weltbild der Naturwissenschaft. Ergebnisse und Stand der heutigen Forschung", Stuttgart 1954. Die drei Hauptteile dieses Buches sind überschrieben: A. "Die Welt des Unbelebten"; B. "Die Welt des Lebens"; C. "Der Mensch". Als "allgemeines Kennzeichen des Lebens" erscheint denn auch die "Beseeltheit" (S.374 ff.).
- 2) Vgl. u.a. sein an Thomas von Aquin anknüpfendes Buch: "Der Wesensunterschied zwischen Pflanze, Tier und Mensch", Habelschwerdt o.J. (1924); Bibliographie aller bis 1951 erschienenen Schriften und Arbeiten von André in seinem Buch "Vom Sinnreich des Lebens", Salzburg 1952, S.506 ff.
- 3) "Die 'Seele' der Pflanze", a.a.O. - Vgl. ferner "Metaphysische Gespräche", a.a.O., bes. Kap.1.
- 4) In seinem Buch "Das Virusproblem...", a.a.O.

gemein fehlt es fast überall an einer klaren Wesensabhebung von organismischer Lebendigkeit und subjektiver Beseeltheit, was vor allem auf das Fehlen einer Wesenserfassung des Lebendigen rein als solchen zurückzuführen ist. Man wendet sich infolgedessen, wo man das Novum des organisch Lebendigen gegenüber dem Anorganischen sieht und es näher fassen will, fast immer "an den Nachbarn, die Psychologie".¹⁾

Die Schwierigkeit, die Eigenart des spezifisch Lebendigen zu erfassen, wird gewöhnlich wie folgt begründet: Zum Psychischen haben wir einen direkten Erfahrungszugang, demgegenüber bleibt uns das Leben empirisch unzugänglich. "Unser Erkenntnisapparat hat eben kein eigenes Organ für die Erfassung des Lebens als solchen", schreibt Nicolai Hartmann. "Er hat ein hochausgebildetes Organ für die Erfassung von Dingen, daher gibt es hier ein exaktes wissenschaftliches Erfassen; und er hat es in gewissen Grenzen auch für die eigene seelische Innerlichkeit, daher gibt es wenigstens die unmittelbare Gewißheit des inneren Geschehens, und die Psychologie macht sich das zunutze. Für das organische Leben gibt es nichts Ähnliches; es gibt hier nur das Eindringen von den benachbarten Seinsschichten her, sowohl von der niederen wie von der höheren, vom Anorganischen wie vom Seelischen. Aber diese beiden Umwege bringen die Einstellung der vermittelnden Seinsgebiete mit und suchen das Organische mit deren Kategorien zu verstehen".²⁾ Danach würden wir, wenn wir die Eigenart des organisch Lebendigen zu erfassen versuchen wollten, vor der Not-

1) Wilhelm Moock schreibt im Hinblick darauf über Driesch: "Drieschs Vitalismus hat das echte Vitale noch nicht erfaßt, er sucht es nur zu 'erklären', es ist noch keine eigenständige Kategorie bei ihm. So verfällt er am Ende seiner Studien einem weit verbreiteten Irrtum: In der Erkenntnis, daß für das Vitale die Kategorien der Physik nicht ausreichen - und diese Erkenntnis ist sein großes Verdienst -, hat er nicht den Mut, zu einer neuen Gegebenheit durchzustoßen, sondern wendet sich an den Nachbarn, die Psychologie. Aus der verheißungsvoll hereingeführten Entelechie wird ein Psychoid, seine Naturphilosophie wird zum Panpsychismus". ("Zum Selbstaufbau der Natur", in: Hochland, 40.Jg., 3, S.280.)

2) Nicolai Hartmann: "Neue Wege zur Ontologie", a.a.O., S.33

wendigkeit stehen, von zwei Seiten her gewissermaßen extrapolierend vorzugehen. Aber kommen wir auf diese Weise jemals wirklich zum Ziel? Kommen wir zum Organischen vom Anorganischen her in Richtung auf Beseeltheit hin? Oder umgekehrt vom seelischen Innesein, von der "Innenerfahrung" ausgehend, wenn wir uns von dorthier dem rein stofflich Substanziellen zu nähern versuchen? Eine solche Brücke vom Stofflichen zum Seelischen ist nicht möglich. "Eine noch so vital und in sich untergründig begriffene Seele läßt sich mit einer bloßen Körperlichkeit ebenso wenig vereinigen wie die *res cogitans* mit der *res extensa*".¹⁾ Das letzte Wort kann hier stets nur ein absoluter psychisch-physischer Parallelismus sein, d.h. aber ein unaufhebbarer Dualismus zwischen Körperlichkeit und Seele.²⁾ Bei der Annahme eines solchen absoluten Parallelismus, d.h. also Dualismus, ist es, wie Conrad-Martius bemerkt, zu einer Allbeseelungslehre, aber auch zugleich Allverstofflichungslehre nur ein konsequenter Schritt.³⁾

Es ist natürlich nicht möglich, hier näher auf die erkenntnistheoretische und ontologische Problematik der verschiedenen Weisen einzugehen, in denen stofflich Substanzielles, organisch Lebendiges und Seelisches uns gegeben ist. Ist es aber wirklich wahr, daß wir "kein Organ" für das organische Leben haben, wie Nicolai Hartmann sagt, also für Lebendiges als Lebendiges? Wie kommt es dann, daß wir Anorganisches, Lebendiges und Beseeltes in der Welt ganz naiv selbstverständlich unterscheiden? Wir "haben" ganz ursprünglich und unreflektiert Anorganisches als Anorganisches, Pflanzen als Lebewesen, Tiere als beseelte Wesen, wenn wir auch nachher in der Reflexion mit methodischem Zweifel einsetzen können. Um aber von eben jenem

1) Conrad-Martius: "Leib und Seele", a.a.O., S.15

2) Nicht zu verwechseln mit dem oben dargestellten keineswegs absoluten Dualismus innerhalb des lebendigen Organismus.

3) "Die 'Seele' der Pflanze", a.a.O., S.27 ff. - Eine ausführlich begründete Widerlegung des psycho-physischen Parallelismus unternimmt Aloys Wenzl in "Wissenschaft und Weltanschauung", 2.Aufl. Leipzig 1949, S.27 ff. und seinem Beitrag zum Gedenkbuch für Hans Driesch "Drieschs Neuvitalismus und der philosophische Stand des Lebensproblems heute" (in: "Hans Driesch...", hrsg. v. A.Wenzl, München 1951).

Zweifel ausgehend zu reflexiv gesicherter Klarheit zu kommen, können wir nur wiederum phänomenologisch bei den Gegebenheitsweisen ansetzen und diese auf ihre spezifische Eigenart hin untersuchen. Untersuchen wir nun phänomenologisch die Phänomene, die uns durch die Erfahrung in der Außenwelt gegeben sind, so finden wir dort keineswegs alles nur als rein Stoffliches vor, wie es etwa der Sensualismus behauptete. Vielmehr finden wir in physischer Leibhaftigkeit teils stofflich Substanzielles - die Welt des Anorganischen -, teils lebendige und teils beseelte Wesen vor. Was die letzteren betrifft, so ist heute fast allgemein anerkannt, daß es eine unmittelbare Erfahrung von Fremdseelischem gibt, wie es sich in der Physis des betreffenden Wesens manifestiert. Wenn man früher gemeint hat, daß wir das Verhalten oder den Ausdruck eines beseelten Wesens immer nur auf Grund von Analogieschlüssen zu unserem eigenen Erleben oder Verhalten verständen, so ist diese Ansicht heute durch die Ausdruckswissenschaft¹⁾ und die Verhaltensforschung²⁾ überwunden. (Mit dem hier Gesagten soll natürlich nicht behauptet werden, daß uns faktisch jedes Verhalten eines beseelten Lebewesens verständlich ist; bei den Tieren müssen wir erst wissen, in welchem Zusammenhang ihr Verhalten steht - das herauszubekommen gehört ja als wesentliche Aufgabe zur Verhaltensforschung -, beim Menschen müßten wir seine Motive kennen, den Grund seiner Entscheidung für ein bestimmtes Motiv.) Ebenso ist die sogenannte Einfühlungstheorie in dem Sinne, daß wir Verhalten oder Ausdruck erst auf Grund eines Anklingens eigener früherer Erlebnisse verstehen, heute verlassen.³⁾ Demgegenüber betont Philipp Lersch⁴⁾ ebenso wie Ludwig Klages und Max Scheler, daß sich das Verstehen fremden Seelenlebens unmittelbar vollzieht. Lersch spricht von einer polar-koexistenziellen Struktur des Ausdrucks; in der Ausdruckserscheinung wird zugleich der seelische Inhalt

1) Ludwig Klages: "Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck", 7. Aufl. 1950, bes. S. 51 ff.; Philipp Lersch: "Gesicht und Seele", 2. Aufl. München 1951.

2) Vgl. das folgende Kapitel.

3) Vgl. Ludwig Klages, a.a.O., S. 55 ff.

4) "Gesicht und Seele", a.a.O.

erfaßt. "Ebenso wie der Sprachkundige in den gehörten Lauten unmittelbar den Satzsinn findet, ebenso findet der Eindrucksempfänger im Bilde des Leibes den Seelenzustand".¹⁾

Wir haben also ein "Organ" (Nicolai Hartmann) nicht nur für die Erfassung unserer eigenen seelischen Interlichkeit, sondern auch für seelische Ausdruckerscheinungen bei anderen Lebewesen, die uns in der Außenwelt begegnen. Es gibt echte Manifestationen des Seelischen in der Außenwelt, d.h. der uns sinnlich-empirisch unmittelbar gegebenen Welt. Seelisches ist uns hier ebenso unmittelbar als Seelisches gegeben, wie wir die stofflichen Substanzen als stofflich-materielle haben.

Haben wir ein entsprechendes "Organ" auch für Lebendiges als Lebendiges? Daß wir das Lebendige als Lebendiges "haben", ist zweifellos zu bejahen. Hier ist der Ansatzpunkt für die ontologische Erfassung des Vegetativen zu suchen. Nur wenn das Urphänomen vegetativen oder allgemeiner-organischen Lebens selber erfaßt wird und vor dem geistigen Auge festgehalten wird, können wir auch vom Anorganischen her und vom Seelischen her in einer solchen Weise auf die Eigenart des organisch Lebendigen hindeuten, daß wir das jeweils für Stoffliches und Seelisches als solche Spezifische zurücklassen und als gerade deren entscheidendes Kennzeichen, als Charakteristikum dieser beiden Schichten, nicht mit hinübernehmen.

3. Die animalischen Lebewesen

Das Animalische ist gegenüber dem Vegetativen, das Tier gegenüber der Pflanze wiederum durch ein fundamentales Novum ausgezeichnet. Schon mehrfach wurde angedeutet, was nunmehr endgültig herauszustellen sein wird: daß wir hier wirklich zum eigentlich Seelischen kommen. Man kann und muß beim Tier in einem ganz bestimmten, noch näher zu charakterisierenden Sinne, aber - das ist hier das Entscheidende - in einem ganz eigentlichen Sinne von einer Seele reden. Bei der Pflanze ist das nicht möglich und auch nicht, wenn man so sagen darf, ontisch erfordert. Das See-

1) Ludwig Klages, a.a.O., S.71

lische ist das entscheidende Novum im animalischen Bereich. Es gehört ganz allgemein zur seinsmorphologischen Grundgestalt des Tieres, zur "dynamischen Formstruktur"¹⁾ des Animalischen.²⁾ Daß ein solcher Vergleich auch möglich und notwendig ist, wenn wir nach Wesen mit subjektiver Innerlichkeit fragen, ist für unser ganzes Unternehmen von grundlegender Wichtigkeit. "Wir müssen einen objektiven Standpunkt, auch für das Seelische, gewinnen".³⁾

1) Conrad-Martius: "Die 'Seele' der Pflanze", a.a.O., S.32.

2) Es ist vielleicht angebracht, an dieser Stelle noch einmal den Einwand abzuweisen, es handele sich bei unserem Vorgehen um einen Zirkelschluß, insofern dasjenige, was doch im Verlauf der Untersuchung erst herausgearbeitet werden solle, am Anfang schon vorausgesetzt werde. Dazu ist hier, wie grundsätzlich bei der phänomenologisch-ontologischen Vorgehensweise, zu sagen, daß es sich gar nicht um ein diskursives schlußfolgerndes Vorgehen handelt. Es soll nichts "erklärt", allerdings auch nichts nur "beschrieben" werden, sondern "dargestellt" (vgl. oben S.79 Anm.3). In der Darstellung soll eine Ganzheit als Ganzheit in ihren Wesenszügen vor Augen gestellt werden. Begründung kann hier nur durch Aufzeigen geschehen, nicht durch kausales Erklären. Das Ganze ist von vornherein als Ganzes da und muß als Ganzes vor Augen gestellt werden. Conrad-Martius sagt einmal beim Versuch der Erfassung des Lebendigen: "Ich setze nichts voraus und folgere nichts. Ich blicke nur auf das hin, was Leben faktisch ist". (Conrad-Martius und Curt Emmrich: "Das Lebendige...", a.a.O., S.45). Genau darauf kommt es in der ontologischen Morphologie überhaupt an.

3) Conrad-Martius: "Leib und Seele", a.a.O., S.8. - Im Fehlen eines solchen objektiven Standpunktes ist m.E. der Grund dafür zu suchen, daß z.B. Nicolai Hartmann das Seelische vom "Bewußtsein" her faßt und in der Folge zu keiner klaren Wesensabgrenzung von Tier und rein vegetativem Lebewesen kommt. Erst in den höheren Ordnungen des Tierreiches setzt nach Nicolai Hartmann "die Dreischichtigkeit ein, sofern das Auftreten des Bewußtseins dem organischen Leben ein weiteres Stockwerk hinzufügt". ("Neue Wege der Ontologie", a.a.O., S.39) Hier zeigt sich ein Mangel der ganzen "Schichtenauffassung", welche zwar ein die höhere Schicht kennzeichnendes Novum anerkennt und herauszustellen versucht, jedoch dies Novum selber nicht als wirklich fundamental entscheidendes Neues realontologisch einsichtig macht. Mit dem "Bewußtsein" bzw. mit dem Erleben ist das subjektiv Seelische ontologisch nicht an seinem tiefsten Punkte gekennzeichnet, sondern nur etwas ontologisch Sekundäres erfaßt. Fundamental ist die Seele selbst, aus der sich sozusagen das Bewußtsein erhebt. Im Hinblick auf die hier notwendig werdende "objektive Erfassung" schreibt Conrad-Martius ("Die 'Seele' der Pflanze", a.a.O., S.95 Anm.23): "Die ontologische Aufgabe, die hier liegt, ist fast noch nirgends konsequent und tiefgreifend genug in Angriff genommen worden. Sie ist aber durchaus nicht mehr unlösbar, ja wir möchten sagen, daß nicht nur von der Philosophie, sondern

Das Tier gehört wie die Pflanze zu den organischen Lebewesen. Schon eine morphologische Betrachtung, die sich nur auf die physische Grundgestalt der Pflanze hier, des Tieres dort bezieht, zeigt charakteristische Unterschiede.¹⁾ Der pflanzliche Organismus ist nach außen gewendet und nach außen hin offen, der tierische Organismus ist nach innen gewendet und nach dorthin offen. Dem entspricht die grundverschiedene Weise des Wachstums bei Pflanze und Tier. Die Pflanze wächst durch Verzweigung nach außen. "Mit den Trieben, die aus der Pflanze hervorstechen, verläßt sie sich gleichsam selbst zu neuer Bildung, wächst aus sich heraus. Wenn ein tierischer Embryo sich entwickelt, 'treibt' er nicht. Ein Tier wächst in sich selber hinein, nicht aus sich heraus. Hier liegt schon der ganze Unterschied zwischen

auch von den Tatsachenwissenschaften aus alles auf sie hindrängt. Das Entscheidende liegt nach unserer Meinung darin, daß es sich bei dem hierarchischen Stufenbau der Formganzenheiten (vom Anorganischen bis zum Menschen) nicht nur um die eine Linie faktischer Unter- und Überordnung selbst handelt, sondern daß der jeweilige Übergang von einer Gestaltungsstufe zur anderen inhaltlich gekennzeichnet ist durch ein jeweils tieferes Hinabsteigen in eine innerlichere, selbsthaftere Dimension der Formganzheit. Diese bekommt sozusagen die dynamische Beherrschung ihrer selbst immer mehr, immer innerlicher, immer selbsthafter 'in die Hand'. Wobei es sich aber durchaus um prägnant charakterisierte Formstufen, nicht um allmähliche Übergänge handelt. Die dynamische Beherrschung wird, von der Formganzheit selbst aus gesehen, eine immer aktivere und freiere, bis sie in der - formgesetzlich-ontologisch genommen! - absolut autonomen Handlungsfähigkeit des Menschen endet". Erst in einer vollkommen objektiven Sicht wird es möglich, nicht nur die verschiedenen Seinsstufen zu konstatieren, sondern sie auch zugleich aus ihrer gemeinsamen Wurzel hervorstechen zu sehen. Erst damit wird eine vergleichend morphologische Betrachtung, um die wir uns hier bemühen, überhaupt möglich.

- 1) Nach E. Claparède ("Die Methoden der tierpsychologischen Beobachtungen und Versuche", Bericht über den 3. Kongreß für experimentelle Psychologie in Frankfurt a.M., Leipzig 1909) lassen sich Schlußfolgerungen auf das Seelenleben ziehen a) aus dem Studium des Baues des Tieres und b) aus dessen Verhalten (vgl. Karl Lutz: "Tierpsychologie", Leipzig und Berlin 1923, S. 20). Kommt es innerhalb der Einzelwissenschaften auf die vergleichende Morphologie (bis vor kurzem stand hier fast ausschließlich die vergleichende Anatomie im Vordergrund) und vergleichende Verhaltensforschung der einzelnen Spezies an, so ist für eine ontologische Morphologie die spezifische Struktur der Tiergestalt als solcher und das Faktum des Verhaltens selber das Entscheidende.

dem sich nach außen entfaltenden (Oberflächen-) Wesen der Pflanze und dem sich mit sich selbst umschließenden Wesen des Tieres. Trieb kann beim Tier nur einen psychischen Sinn haben. Es ist der aus ihm hervorwachsende Impuls zum Tun".¹⁾ Das ganze Sein der Pflanze erschöpft sich in ihren vegetativen Funktionen: dem Wachstum durch Nahrungsaufnahme und der Fortpflanzung, "Zweigung" und "Zeugung".²⁾ Auch das Tier wächst durch Nahrungsaufnahme und pflanzt sich fort, aber sein Dasein erschöpft sich nicht in diesen Funktionen. Es füllt, wie Fechner sagt, "durch Wachstum nur eine vorgeschriebene Form aus, die dann zur weiteren Gestaltung (zum Wirken nach außen!) dienen muß".³⁾ Das Tier "erreicht im Gegensatz zur Pflanze einen Zustand, bei dem es fertig ist. Dieses fertige körperliche System ist sein 'Leib'".⁴⁾ In der Pflanze kommt das Wesen organischen Lebens rein und frei zur Ausgestaltung, beim Tier ist es nur Grundlage für das eigentliche animalische Leben und wird zur "vegetativen Schicht" innerhalb einer höheren Ganzheit. Der physische Organismus ist deshalb nicht wie der der Pflanze ganz auf wachstümliche Entfaltung nach außen hin angelegt, sondern wie auf ein inneres Zentrum bezogen, das er in sich bewahrt und in dessen Dienst er steht.⁵⁾ Das Tier ist, wie gleich näher ausgeführt werden wird, nicht nur Gestaltwesen, sondern darüber hinaus auch Aktionswesen.⁶⁾ Dem

1) Conrad-Martius, Skizze zur "Metaphysik des Irdischen", vom 1.8.1940, S.3.

2) Vgl. Conrad-Martius: "Die 'Seele' der Pflanze", a.a.O., S.115. Die Zusammenstellung dieser beiden Begriffe stammt nach André von Julius Langbehn.

3) Zit. bei Conrad-Martius, a.a.O., S.26

4) Hans André: "Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch", a.a.O., S.35.

5) Vgl. das unten S. ff. über die "Leibseele" Gesagte.

6) Conrad-Martius nennt die Pflanze einmal "das Gestaltwesen katexochen", das Tier "das Aktionswesen katexochen" ("Metaphysische Gespräche", a.a.O., S.95). Vielleicht wäre es im Hinblick auf die Gestalthaftigkeit auch der anorganischen Entitäten heute besser, die Pflanze als Selbstgestaltungswesen zu bezeichnen, wobei jedoch festgehalten werden muß, daß sich diese Fähigkeit zur Selbstgestaltung bei der Pflanze ganz und gar nur auf die Physis bezieht (im Gegensatz zur personalen Selbstauszeugung beim Menschen; vgl. Alexander Pfänder: "Die Seele des Menschen", Halle 1933). - Buytendijk nennt die Pflanze "nicht nur eine Gestalt, sondern eine Gestalten produzierende Gestalt", oder mit einem

entspricht schon der ganze äußere Aufbau der Tiergestalt und der vegetativen Vorgänge im tierischen Organismus.¹⁾ Blicken wir aber zur Abhebung noch einmal auf die Eigenart des Vegetativen zurück. Conrad-Martius zeigt in ihrem Buch über die Pflanze,²⁾ wie die sich übereinander bauenden Grundordnungen des Pflanzenreichs aus einer immer reicheren, spezielleren und den erdgeschichtlichen und erdgeographischen (resp. kosmologischen) Verhältnissen immer angepassteren Ausgestaltungsart der zwei Grundcharakteristika organischen Lebens, der Zweigung und der Zeugung, hervorgehen.³⁾ Sie weist darauf hin, daß das erste dieser beiden Merkmale, die Verzweigung, in dem Unvoreingenommenen ohne weiteres den Eindruck pflanzlicher Erscheinung erweckt.⁴⁾ Wo wir dergleichen in den niederen Klassen des Tierreiches anträfen - bei den Korallen und Quallenpolypen, wo ganze Kolonien in Form von Tierstöcken auftreten, bei denen eines dieser Wesen aus dem anderen hervorknospt, ohne sich von ihm zu trennen - sei der Eindruck pflanzlicher Ausgestaltung ein unmittelbarer; gleichwohl seien diese baum- und pflanzenartigen Gebilde aber nicht einzelne Tiere, sondern Tierkolonien. "Das ist wohl zu bedenken. Ein an sich selbst 'verzweigtes' Tier wird sich wohl niemand vorstellen können".⁵⁾ "Eine Pflanze aber verzweigt sich selber! Ja, in dieser Selbstverzweigung liegt ihr ganzes individuelles Leben beschlossen. Wenn eine Pflanze durch immer neue Knospung sich immer neu verzweigt, so ist und wird sie hierin erst das, was sie selber ist. Sie verliert dabei nicht ihre Einwesigkeit, sondern sie gewinnt sie erst. Sie besitzt an und für sich eine

Wort von Jacob von Uexküll eine "singende Melodie" (F.J.J.Buytendijk: "Mensch und Tier", Hamburg 1958, S.18).

1) Entsprechendes gilt für den Unterschied zwischen Tier und Mensch, wie vor allem Adolf Portmann aufgezeigt hat; vgl. seine "Biologischen Fragmente zu einer Lehre vom Menschen" (Basel 1944; 2. Aufl. auch u.d.T. "Zoologie und das neue Bild vom Menschen", Hamburg 1956); ferner "Die Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen" in: Universitas, April 1957, S.337 ff.

2) "Die 'Seele' der Pflanze", a.a.O., 4.Kapitel.

3) a.a.O., S.63

4) a.a.O.

5) a.a.O., S.64

offene Individualität, keine geschlossene wie das Tier. Sie ist ganz und gar Selbstverzweigung".¹⁾

Hier kommt die selbstschöpferische Ausgestaltungskraft, die das Wesen des organisch Lebendigen ausmacht, in freier Auswirkung zum Tragen. Die organische Verzweigung ist "ein unmittelbarer Ausdruck der Selbsterzeugungspotenz..., die das innerste und eigentliche Wesen des Lebens und alles Lebendigen schlechthin ausmacht".²⁾ Sie "ruht in ihrer letzten Wurzel auf dem den organischen Keim auszeichnenden Vermögen zur Selbstverdoppelung durch Selbstteilung. Das ist die Rechenkunst des Lebendigen, in der die ganze schwere Problematik der Biologie und der Embryologie keimartig steckt. Daß die gehäufteten Teile des Ganzen nicht die Hälfte des Ganzen, sondern wiederum das Ganze darstellen, ist nur möglich bei einer Totalität, die sich als ganze selber umfassend und begründend selber enthält und deshalb eben in allen ihren Teilen wiederum als Ganzes zu erscheinen vermag".³⁾ Wir haben schon gesehen, daß es diese Selbstumfassung ist, die alles Organische auszeichnet. "Liegt so im Grunde des Lebens selber die Selbstumfassung und Selbstbegründung und damit die Totipotenz, so ist die Fortpflanzungs- oder Zeugungsfähigkeit eine selbstverständliche erste Folge. Denn was sich schon in sich selber als ganzes umfaßt und selber begründet, kann sich auch als ganzes noch einmal aus sich selber heraussetzen und neu erzeugen. Das ist die primäre Selbstverdoppelung durch Teilung. Die andere Möglichkeit, die sich gewissermaßen noch über der ersten darüberstuft, besteht nun darin, daß das gedoppelt-geteilte und so in zwei Ganze zerfallende Ganze nun doch wiederum in einem und demselben Ganzheitsverbande verbleibt... In diesem zweiten Fall haben wir die Grundtatsache des lebendigen Wachstums durch Zellteilung vor uns... Was nun aber die Zelle selber vermag, das vermögen (entsprechend jenem Grundgesetz, daß das durch die Teilung gedoppelte Ganze selber das ursprüngliche Ganze ist!) auch Zellverbände und ganze schon ausdifferenzierte gewebliche Systeme. Auch sie vermögen sich durch Teilung

1) a.a.O.

2) a.a.O., S.115

3) a.a.O., S.115

zu verdoppeln und in der Verdoppelung das eine Ganze zu bleiben. Hiermit aber stehen wir unmittelbar vor dem Urphänomen der organischen Verzweigung".¹⁾ Zeugung und Zweigung sind so "die zwei... Urstufen vitalen Seins".²⁾ Man muß die in ihnen sichtbar werdende "biologische Arithmetik" (Conrad-Martius) "als in dem Wesen des Lebens und des Lebendigen selbst wurzelhaft liegend" begreifen und einsehen.³⁾ Im Wachstum der Pflanze kommen nun diese beiden "Urstufen vitalen Seins" rein für sich zur Auswirkung.⁴⁾ Was bei der Zellteilung im Zellverband geschieht, das wiederholt sich noch einmal innerhalb der gesamten Pflanze. In fortwährendem Wachstum drängt die Pflanze innerhalb ihrer eigenen Gesamtgestalt und über diese hinaus zu immer neuer und weiterer Gestaltung. Wachstum und Fortpflanzung hängen eng zusammen, so daß man sowohl (mit Karl Ernst von Baer) Fortpflanzung als "Wachstum über das individuelle Maß hinaus" bezeichnen kann als auch in der Umkehrung (mit Conrad-Martius) Wachstum als "Fortpflanzung" innerhalb der eigenen Individualität.⁵⁾ Die Pflanze besitzt deshalb auch, wie Wilhelm Moock sagt, einen sehr geringen Grad der Individualität.⁶⁾ Das Individuum ist hier, nach Hans André, "fast nur ein Durchgangspunkt in der Kontinuität der Gattung".⁷⁾

Aus allen diesen Gründen ist die typische Gestalt der Pflanze eine in sich selbst verzweigte, die des Tieres eine mittenhaft zentrierte. Der pflanzliche Organismus ist als solcher unmittelbar nach außen orientiert, der des Tieres primär nach innen auf

1) a.a.O., S.116

2) a.a.O., S.117

3) a.a.O., S.118. - Vgl. hierzu auch Conrad-Martius "Der Mensch..." III, a.a.O., S.416 ff.

4) "Ist nicht die Pflanze dazu geschaffen, daß sich in ihr einmal die plastische oder wenn man so will auch künstlerische Seite in der Natur frei und erschöpfend ergehen kann - die beim Tier und beim Menschen ändern, personalen Zwecken untergeordnet werden muß? Hier ist noch Gestaltung Selbstzweck: beim Tier und Mensch wird sie zum Mittel und zur Basis. Die Pflanze ist gleichsam nur 'Gestaltung'... Und alles was an ihr auftritt, ist Prozeß, nicht Akt". (Conrad-Martius: "Metaphysische Gespräche", a.a.O., S.24). - Der Ausdruck "personal" darf hier natürlich nicht im Sinne von "personhaft" verstanden werden.

5) Vgl. Conrad-Martius: "Die 'Seele' der Pflanze", a.a.O., S.59.

6) Vgl. Wilhelm Moock: "Natur und Gottesgeist", Frankfurt a.M. o.J.

ein selbsthaftes subjektives Zentrum hin, das seinerseits wiederum "nach außen" orientiert ist. Das kommt übrigens schon in der verschiedenen Weise zum Ausdruck, wie wir im Hinblick auf die Pflanze einerseits, das Tier andererseits von "Umwelt" reden. Die Umwelt der Pflanze ist der "Lebensraum", in dem sie steht, d.h. "die Gesamtheit der Lebensbedingungen für einen bestimmten Organismus an einem bestimmten Lebensort".¹⁾ Dazu gehören die umgebenden Medien, Licht, Luft, Wasser, Beschaffenheit des Bodens, des Klimas, umgebende Flora und Fauna usw. Das alles ist für das Tier zunächst lediglich Umgebung. Unter der eigentlichen Umwelt des Tieres versteht man seit Jacob von Uexküll die Gesamtheit dessen, was einem bestimmten Tier seiner art-spezifischen Organisation nach subjektiv²⁾ zugänglich ist.³⁾ Entsprechend sagt Helmut Plessner von der "offenen Form" der Pflanze und der "geschlossenen Form" des Tieres: "Wenn es zur offenen Form gehört, den Organismus mit allen seinen an die Umgebung angrenzenden Flächen Funktionsträger sein zu lassen, so wird die geschlossene Form sich in einer möglichst starken Abkammerung des Lebewesens gegen seine Umgebung äußern müssen. Die Abkammerung hat dabei den Sinn der mittelbaren Eingliederung in das Medium. Auf Grund des vermittelten Kontaktes bleibt dem Organismus nicht nur eine größere Geschlossenheit als den pflanzlichen Lebewesen gewahrt, sondern er erhält echte Selbständigkeit, d.h. Gestelltheit auf ihm selber, die zugleich eine neue

(um 1947/48), S.148 f. in dem Aufsatz "Der Zusammenhang der Welt".

6) Hans André: "Der Wesensunterschied zwischen Pflanze, Tier und Mensch", a.a.O., S.32.

1) Karl Mägdefrau: "Botanik", Heidelberg 1951, S.93

2) Subjektivität ist hier nicht mit Erleben gleichzusetzen; Subjektivität liegt sachlich tiefer und liegt allem möglichen Erleben allererst zugrunde. Vgl. oben S.97 Anm.3 und S.103 Anm.3.

3) Vgl. die für die moderne Umweltlehre klassischen Werke von Jacob von Uexküll, vor allem "Umwelt und Innenwelt der Tiere" (1909; 2.Aufl. Berlin 1921), "Theoretische Biologie" (1920; 2.Aufl. Berlin 1928) und, gemeinsam mit Georg Kriszat, "Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen" (1934; neu herausgegeben Hamburg 1956).

Existenzbasis bedeutet".¹⁾ Die Pflanze zeigt daher (nach André) "die reichste Oberflächenentfaltung nach außen bei kärglichster Entwicklung der inneren Gewebe. Sie tritt mit ihrem ernährenden Medium, mit der Kohlensäure der Luft und den Nährsalzen im Boden, in unmittelbare Berührungsnähe und nimmt diese Stoffe als solche in sich auf", und zwar an ihrer Außenfläche, wie wir hinzusetzen können, - im Gegensatz zum fressenden Tier. Die Pflanze hat nicht wie dieses "einen nach innen gewendeten, mit sich selbst umschlossenen Leibesbau, sondern ist in ihren Hauptorganen flächenhaft nach außen gekehrt und so in offener Ausbreitung den Medien des Lichts und der Atmosphäre völlig hingegeben",²⁾ andererseits den Stoffen des Bodens. (Fechner nennt einmal, wie Conrad-Martius anführt, die Pflanze im Verhältnis zum Tier einen "nach außen gewendeten Sack".³⁾ Gerade in diesem Bild kommt aber andererseits das Entscheidende nicht zum Ausdruck, nämlich das sich verzweigende Wachsen nach außen.) Josef Kisser schreibt in einem Aufsatz über "Entwicklung und Wesen pflanzlichen Seins":⁴⁾ "Während die Pflanze der besonderen Art ihres Stoffwechsels entsprechend eine große Oberfläche ausbilden muß, was eine Dezentralisation ihres Körperbaues und dadurch ein viel loserer Verhältnis ihrer einzelnen Teile zueinander zur Folge hatte,⁵⁾ so daß es für die Existenz des Individuums unwesentlich ist, wenn auch einzelne Teile verlorengehen, ist beim tierischen Organismus die äußere Körperfläche schon im Interesse der Beweglichkeit sowie der Herabsetzung der Wärmeausstrahlung bei den Warmblütern klein, dafür aber die innere Oberfläche, die der Verdauung und dem Stoffwechsel dient, überaus groß dimensioniert".⁶⁾ Das vegetative "In-dividuum" ist eigentlich nicht die

1) Helmut Plessner: "Die Stufen des Organischen und der Mensch", Berlin und Leipzig 1928, S.226.

2) Conrad-Martius, a.a.O., S.26

3) Gustav Theodor Fechner, a.a.O., S.249; zit. nach Conrad-Martius, a.a.O., S.91 Anm.12.

4) In: Wissenschaft und Weltbild, Juli/August 1954.

5) Kisser kommt es hier auf eine genetische Betrachtung an.

6) a.a.O., S.267

Pflanze, sondern die Zelle; das animalische Individuum dagegen ist stets das einzelne Tier. Auch dies hängt mit der jetzt schon mehrfach erwähnten Zentralisation des tierischen Organismus und dem Vorhandensein eines subjektiven Zentrums beim Tier zusammen.

Aber nicht nur die Verzweigung (oder besser Selbstverzweigung) allein ist für die Gestalt der Pflanze charakteristisch, sondern die Vollerscheinung der Pflanze entsteht erst durch "die nach oben und unten polar gegliederte, in die Erdschwererichtung im entgegengesetzten Sinne eingegliederte Selbstverzweigung".¹⁾

Demgegenüber ist das Tier, obwohl sich für gewöhnlich an seiner Leibesorganisation ebenfalls ein der Erdschwererichtung entsprechendes "oben" und "unten" unterscheiden läßt, "wegen seiner Eigenbeweglichkeit (und damit zusammenhängenden oder vielmehr die Eigenbeweglichkeit begründenden Zentriertheit in ein Inneres hinein)... nicht wie die Pflanze in diese Erdmittelpunkt-Zenithrichtung hineingebannt und gewinnt deshalb seine eigentliche 'Gestalt' immer mehr im Sinne eines mit der natürlichen Bewegungsrichtung gegebenen 'vorne' und 'hinten'".²⁾ Diese Kennzeichnung der pflanzlichen und tierischen Grundgestalt geht schon auf Goethe zurück.³⁾ "Indem wir den vegetativen Typus betrachten," heißt es bei Goethe, "so stellt sich uns bei demselben sogleich ein Unten und Oben dar. Die untere Stelle nimmt die Wur-

1) Conrad-Martius, a.a.O., S.65. - Conrad-Martius setzt weiter unten hinzu: "Von diesem Urbild der Pflanze aus gesehen als dem sich um eine feste, mit der Erdschwererichtung gegebenen Achse polar nach oben und unten gliedernden Selbstverzweigungssystem stellt der Laubbaum die Krone der pflanzlichen Schöpfung dar". (S.67)

2) a.a.O., S.66 f.

3) Vgl. in Goethes "Morphologie": "Bildung und Umbildung organischer Naturen" (1807) und "Osteologie" III (1795). - Bei Goethe fehlt allerdings, worauf August Vetter aufmerksam macht, in diesem Zusammenhang die Würdigung der Sonderstellung der menschlichen Gestalt. So sagt Goethe in seiner Abhandlung "Zur Bildung und Umbildung organischer Naturen", "daß die aus einer kaum zu sondernden Verwandtschaft als Pflanzen und Thiere nach und nach hervortretenden Geschöpfe nach zwei entgegengesetzten Seiten sich vervollkommen, so daß die Pflanze sich zuletzt im Baum dauernd und starr, das Thier im Menschen zur höchsten Beweglichkeit und Freiheit sich verherrlicht". Gegenüber dieser einseitigen Deutung des Menschen vom Tier her, die eine Veraktivierung des Menschen bedeutet, muß die Aufgerichtetheit der menschlichen Gestalt mit einbezogen werden, wodurch es im Menschen gewissermaßen zu einer "Synthese" zwischen Pflanzlichem

zel ein, deren Wirkung nach der Erde hingeht, der Feuchtigkeit und der Finsterniß angehört, da in gerade entgegengesetzter Richtung der Stängel, der Stamm, oder was dessen Stelle bezeichnet, gegen den Himmel, das Licht und die Luft emporstrebt".¹⁾ Dagegen zeigen bei den Tieren "alle einigermaßen entwickelten Geschöpfe... schon am äußeren Gebäude drei Hauptabtheilungen...": das Haupt, den Mittel- und Hinterteil. "Das Haupt ist seinem Platz nach immer vorn, ist der Versammlungsort der abgesonderten Sinne und enthält die regierenden Sinneswerkzeuge in einem oder mehreren Nervenknotten, die wir Gehirn zu nennen pflegen, verbunden. Der mittlere Theil enthält die Organe des inneren Lebensantriebes und einer immer fortdauernden Bewegung nach außen... Der hinterste Theil enthält die Organe der Nahrung und Fortpflanzung, sowie der gröberen Absonderung".²⁾ Die Pflanze, so können wir zusammenfassend sagen, ist in der Vertikalen orientiert und hat eine offene Gestalt; das Tier ist in der Horizontalen orientiert und hat eine geschlossene Gestalt.

In alledem zeigt sich schon in der äußeren Gestalt des Tieres eine morphologische "Umorganisation" gegenüber der Pflanze an.³⁾ Das Tier hat eine zentrierte Gestalt, die wie um ein eigenes Inneres herumgebaut ist. Daß wir ein solches Inneres - nicht nur in einem relativen physischen Sinne, sondern in einem absoluten, den gesamten physischen Organismus als solchen nach innen transzendierenden Sinne - dem Tier wirklich zuschreiben müssen, zeigt sich darüber hinaus im Faktum des subjektiven Sich-Verhaltens des Tieres. Im Hinblick auf die Tiere, die animalischen

und Tierischem - aber auf einer höheren Ebene - kommt. Vgl. hierzu August Vetter: "Natur und Person", a.a.O., S.165 ff., 187 ff., 269 ff.

- 1) Goethe: "Zur Bildung und Umbildung..." (Hervorhebungen vom Verf.).
- 2) Goethe: "Osteologie" III (Hervorhebungen vom Verf.)
- 3) Das ist wieder nicht abstammungstheoretisch, im Sinne einer genetischen Herleitung gemeint, sondern rein morphologisch. Vgl. oben S.83 Anm.2

Lebewesen, gibt es daher nicht nur, wie bei den vegetativen, eine vergleichende Morphologie der äußeren Gestalt, sondern auch eine vergleichende Verhaltensforschung, die erst im 20. Jahrhundert zu einem eigenen Wissenschaftszweig geworden ist.¹⁾ Während es innerhalb der Verhaltensforschung darauf ankommt, die verschiedenen Weisen des Verhaltens bei den einzelnen Tierarten und darüber hinaus die grundlegenden Unterschiede im Verhalten von Tier und Mensch zu erforschen, ist in unserem Zusammenhang die Tatsache als solche bedeutsam, daß es so etwas wie eine Verhaltensforschung bei animalischen Wesen überhaupt gibt und geben kann, nicht aber - zumindest nicht im gleichen prägnanten Sinne eigentlich subjektiven Verhaltens - bei den vegetativen. Die Bewegungen und Reaktionen der Pflanzen, Wachstumsbewegungen oder Tropismen, wie man sie in Zeitraffer-Filmaufnahmen sehen kann, lassen sich physiologisch (nicht physikalisch!) völlig aufklären; bei den Eigenbewegungen der Tiere ist das nicht möglich, obwohl sich natürlich auch ausgedehnteste und sehr aufschlußreiche verhaltensphysiologische Untersuchungen anstellen lassen. Das Faktum des Sich-Verhaltens der Tiere setzt die Herkunft aus einer ganz anderen "Dimension" voraus als das der Wachstumsbewegungen und Reizreaktionen der Pflanzen.

Auch hier stehen wir wieder vor der Notwendigkeit, ein inneres Zentrum anzunehmen. Es liegt, sagt Buytendijk,²⁾ "in der Betrachtung des Tierlebens ein Zwang, 'das' Tier von seinem Leib zu unterscheiden als den Besitzer vom Besitze". "Der 'Kern' im Tier erscheint so unabweisbar im Bilde seines Daseins und Tuns, daß wir ihm einen Namen geben müssen, welcher ihn gedanklich faßbar macht. Nicht durch Hypothesenbildung oder theoretische Betrachtung kam der Mensch zum Begriff der Tierseele". "Die älteste Form für die Überzeugung, daß das Tier eine andere Existenzbasis hat wie die Pflanze, ist der Gedanke, welcher seit Aristoteles über die Scholastik bis in unsere Zeit die Wissenschaft durchdringt, nämlich daß das Tier eine 'Seele' (anima sensiti-

1) Hier sind die Namen Lorenz, Heinroth, Tinbergen, Buytendijk und andere zu nennen.

2) F.J.J. Buytendijk: "Wege zum Verständnis der Tiere", Zürich/Leipzig o.J. (um 1939).

va) im Unterschied zu dem Lebensprinzip der Pflanze (anima vegetativa) hat".¹⁾

Nicht eine bestimmte Weise des Verhaltens, sondern die Tatsache der Möglichkeit eines echten Verhaltens überhaupt bei den Tieren weist auf das notwendige Vorhandensein eines inneren, subjektiven Zentrums hin, das als seelisches bezeichnet werden kann und muß. Das Tier ist gegenüber der Pflanze das der Handlung - allerdings im Unterschied zum Menschen nicht der freien Handlung! - fähige Wesen. Diese Zwischenstellung zwischen Pflanze und Mensch macht es zum "Aktionswesen katexochen" (Conrad-Martius).²⁾ "Der allererste primitivste Differenzpunkt zwischen Pflanze und Tier liegt... dort, wo das lebendig organisierte Wesen beginnt, von sich selber her Aktionen zu vollziehen".³⁾ Aber andererseits: "Wird nicht im Tier alles das, was naturhaft in ihm treibt und lebt, unmittelbar in die Tat umgesetzt? In Tat umgesetzt, also höchstiegen realisiert - aber eben unmittelbar realisiert, mit triebhafter Notwendigkeit in die entsprechende äußere Aktion verwandelt?"⁴⁾

- 1) a.a.O., S.25. In diesem Sinne ist es durchaus berechtigt, von Tierpsychologie zu sprechen, obwohl, wie Buytendijk bemerkt, eine (empirische) Untersuchung über das Bewußtsein der Tiere völlig ausfällt (S.23). Auch hier zeigt sich wiederum die Wichtigkeit einer objektiven Fassung des Seelischen. Man darf nur nicht von vorneherein den Begriff des Seelischen auf den des nur subjektiv zu erfahrenden "Bewußtseins" oder Erlebens unrechtmäßig einschränken. Buytendijk sagt dazu: "Je formaler der Begriff der Tierseele gefaßt, je weniger er in Vorstellungen eingefangen wird, desto größer ist seine Tragweite. Die individuelle Geschlossenheit der tierischen Existenz, ihre Triebe, Sinnesorgane und Bewegungsorgane, ihre Spontaneität und Reaktivität, ihre Erfahrung und Erinnerung, ihre Anpassungsfähigkeit und ihr einsichtiges Verhalten drängen alle zur Annahme dieser Dualität" (zwischen anima sensitiva und Leib, Anm. von mir). "Der Begriff der Seele ist ebensowenig vorstellbar wie der Begriff der Kraft, aber nicht weniger notwendig, weil anschaulich erzwungen, wie dieser". (S.26) - Buytendijk spricht hier als empirischer Forscher. Auf der realontologischen Ebene gibt es dagegen sehr wohl auch eine objektive Untersuchung dessen, was Seele und auch was Erleben und Bewußtsein ist; in gleicher Weise gibt es auch so etwas wie eine geistige "Vorstellbarkeit" dessen, was Seele im Gegensatz zum Leibe ist.

- 2) Vgl. oben S.105 Anm.6

in der Tatsache des faktischen Agierens selbst, sondern in der wesenhaft begründeten Fähigkeit, dem Vermögen dazu. Rein empirisch-phänomenologisch müssen wir das Tier als Wesen, das Aktionen vollzieht, zur Kenntnis nehmen. Ontologisch müssen wir nach der wesenhaften Möglichkeit zu einem Agieren überhaupt fragen sowie nach der seinsmorphologischen Grundgestalt, die in ihrem Aufbau ein solches Vermögen einschließen kann. Die Verankerung eines solchen Vermögens ist ohne die Annahme eines subjektiv seelischen Zentrums nicht möglich.

Damit stehen wir unmittelbar vor dem Ansatz zu der schon mehrfach erwähnten objektiven Erfassung des Seelischen. Er ist, historisch gesehen, durch den Cartesianismus verschüttet und seine wissenschaftliche Grundlegung ist erst in unserem Jahrhundert durch die Phänomenologie wieder neu durchgeführt worden. Seit Descartes ist immer wieder seelischen Subjektivität mit Bewußtsein gleichgesetzt worden. In diesem Sinne schreibt etwa Th. Ziehen 1912: "Das Psychische ist uns nur als Bewußtes bekannt, das einzige Merkmal des Psychischen ist, daß es uns bewußt ist. Psychisch und bewußt decken sich schlechterdings vollständig".¹⁾ Der Tierpsychologe Karl Lutz schreibt 1922: "Fast allgemein wird heute als Psychologie die Wissenschaft bezeichnet, welche es mit den subjektiven Bewußtseinsvorgängen (Wahrnehmungen, Erinnerungsvorstellungen, Lust- und Unlustgefühlen usw.) zu tun hat".²⁾ Dieser Standpunkt hatte für die Tierpsychologie große Schwierigkeiten mit sich gebracht. Die Tierpsychologie kann mit dem Begriff "Bewußtsein" nichts anfangen. "Während die Psychologie des Menschen das methodische Hilfsmittel der sogenannten Selbstbeobachtung hat, wobei die Versuchsperson über ihre psychischen Ergebnisse Auskunft geben kann, sind wir bei den Tieren ganz und gar auf Beobachtung ihrer Bewegungen angewiesen, von denen wir dann erst Rückschlüsse auf ihre etwaigen psychischen Verhältnisse zie-

3) Conrad-Martius: "Metaphysische Gespräche", a.a.O., S.103

4) a.a.O., S.95 f.

1) Th.Ziehen: "Über die allgemeinen Beziehungen über Gehirn und Seelenleben", 3.Aufl. Leipzig 1912, S.37; zit. nach August Bier: "Die Seele", München 1939, S.36.

2) Karl Lutz, a.a.O., S.5

hen können".¹⁾ Die Tierpsychologie ist deshalb heute als solche zunächst bewußt Verhaltensforschung. (Aus den gleichen Gründen stützt sich beim Menschen die Entwicklungspsychologie und Charakterologie weitgehend auf Beobachtung des äußeren Verhaltens im weitesten Sinne, wozu einerseits die Handlungen der Menschen - ihr "behavior" - gehört, zum anderen der gesamte Bereich der Ausdrucksbewegungen.²⁾ Das Verhalten der Lebewesen ist einer objektiven vergleichenden Erfassung zugänglich. Das soll keineswegs heißen, wie eine um die Jahrhundertwende aufkommende Strömung in der Tierpsychologie, die sich "objektive Psychologie" nannte, gemeint hat, daß man sich nun im Grunde an physiologische Erklärungen zu halten habe. Daß eine solche Interpretation des tierischen Verhaltens nicht nur nicht erfordert, sondern darüber hinaus falsch ist, wird heute im allgemeinen anerkannt. Portmann hat demgegenüber von der Notwendigkeit der Wiedereinführung des Subjekts in die Tierpsychologie gesprochen.³⁾

Was bedeutet "Verhalten" und welches sind seine allgemeinen und im Einzelfall speziellen Charakteristika? "Das Verhalten", sagt Buytendijk, "ist die Erscheinungsweise eines sinnvollen Verhältnisses zwischen einem Menschen oder einem Tier und der jeweiligen Umgebung. Der Beobachter versteht das Verhalten immer nur aus der Situation".⁴⁾ Man habe das Verhalten nicht unrichtig eine Bewegungsmelodie genannt, wobei hinzuzufügen sei, "daß die Bewegungsmelodie sozusagen 'zweistimmig' gesungen wird: von der Situation und von dem sich verhaltenden Subjekt, die beide aufeinander abgestimmt sind".⁵⁾ Subjektivität, Umwelt im Sinne von Uexküll und Situation sind zueinandergehörig. Nur ein subjektives Lebewesen hat eine Umwelt, innerhalb derer es für dasselbe zu Situationen kommen kann. Was ist nun unter dieser Subjektivität zu verstehen?

1) a.a.O., S.15

2) Vgl. Philipp Lersch, a.a.O., S.62

3) Im Vorwort zur Jacob von Uexküll und Georg Kriszat: "Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen", und "Bedeutungslehre", Hamburg 1956.

4) F.J.J.Buytendijk: "Mensch und Tier", a.a.O., S.14

5) a.a.O.

Hier ist wieder eine höhere Stufe von Selbsthaftigkeit erreicht. Das Tier ist "von seiner eigenen Körperlichkeit in sich selbst losgelöst, ihr innerlich gegenübergestellt, und zwar weil es eine Art Position in sich selbst, d.h. aber in seiner eigenen entelechialen Seele innehat".¹⁾ Die entelechiale Seele, von der hier bei Conrad-Martius die Rede ist, ist der gesamte zur Individuation gelangte Artlogos der betreffenden substanziellen Realentität; dasjenige, was ihrem gesamten Substanziieren zugrundeliegt. Es ist der selbsteigene Grund, aus dem heraus eine naturhafte Realentität substanziiert, aus dem heraus sie sich zu realem Dasein erhebt. Die anorganischen Substanzen sind von hier aus völlig nach außen ins physisch Stoffliche hinausgegeben; die Pflanzen sind darüber hinaus in ihre eigene Körperlichkeit lebendig hinausexkarniert, noch nicht aber in ihr zur selbsthaft subjektiven Inkarnation gelangt. "Beim Tier ist das entelechiale Seelenprinzip nicht mehr restlos mit der von ihm selbst gestalteten Körperlichkeit verwachsen, sondern es hat überdies einen Sitz in sich bekommen".²⁾ Das animalische Wesen ist sowohl zum Leib hinausinkarniert (exkarniert) als auch hat es innerhalb seiner Körperlichkeit, die eben dadurch zu einem Leibe wird, eine eigene abgelöste (aber nicht unabhängige) Position gewonnen. Das letztere ist es, was seine eigentliche Subjektivität ausmacht. Das Tier hat eine Position in sich selber gewonnen, aber nur insofern, als es sie in seiner Körperlichkeit gewinnt, die dadurch zu einem Leibe wird. Auch hier wieder sind Leib und Seele aufeinander korrelativ, aber nicht identisch innerhalb eines und desselben realen Wesens.

Das animalische Lebewesen kann seinen Leib "nunmehr mit seiner 'Seele' objektiv und subjektiv durchwohnen; objektiv, sofern es ihn als zielursächliches Lebensprinzip erbaut und durchwaltet, subjektiv, sofern es diesen Leib von seinem Eigenbesitz aus innerlich empfindungsmäßig 'haben' (innern) und bewegungsmäßig von innen her beherrschen kann. Das sind die zwei ausschlaggebenden Stücke, das existenzielle Minimum sozusagen, durch das sich das Tier wesensmäßig von der Pflanze unterscheidet".³⁾ Hier haben wir die beiden schon von Aristoteles herausgestellten Grundkennzeichen animalischen Seins vor uns: Empfindungs-

1) Conrad-Martius: "Bios und Psyche", a.a.O., S.87

2) a.a.O.

3) a.a.O.

fähigkeit und Fähigkeit zur Selbstbewegung. Beides setzt voraus, daß das animalische Wesen seinen eigenen Leib von einem leib-jenseitigen Zentrum her durchwohnt und beherrscht. Es muß, wie Conrad-Martius sagt, eine leibseelisch ausgestaltete Psyche besitzen.¹⁾

Mit dieser leibseelischen (oder psychophysischen) Ausgestaltung des entelechialen Seelenprinzips oder der grundlegenden entelechialen Seele haben wir zunächst von der psychischen oder seelischen Seite her den eigentlichen Brückenpfeiler zur Leib-Seele-Verbindung vor uns. Das eigentliche Psychische oder Seelische ist ganz und gar der absoluten Innendimension des subjektiven Selbstes verhaftet und könnte nicht mit irgendeinem Teil der Außenwelt in Verbindung treten, wenn es nicht zunächst eine eigene relative "Außenfläche" oder Leiblichkeit erreichte. Zum Unterschied zu jeder physischen Leiblichkeit oder Körperlichkeit wäre dies jedoch eine primär und unaufhebbar seelische Leiblichkeit oder ein "Seelenleib". Wir haben oben schon einmal von ihm gesprochen.²⁾ Nun könnte aber auch über diese Brücke hinüber die psychische Innerlichkeit niemals mit einer bloßen stofflichen Physis in Verbindung kommen. Es bedarf dazu eines entgegengesetzten, von der absolut geäußerten Körperlichkeit nach innen hin führenden Pfeilers. Dieser andere Pfeiler, der von der physischen Körperlichkeit des beseelten Wesens hin zum Seelischen führt, die physiopsychische Ausgestaltung der physischen Leiblichkeit, ist nichts anderes als die nun gewissermaßen zum Psychischen hin offen gewordene Rückverbindung zum Selbst. Zur leibseelischen Einheit bedarf es also einer "Vitalisierung" sowohl des Seelischen wie des Körperlichen: "eine noch so vital begriffene Seele... läßt sich mit einer bloßen Körperlichkeit nicht organisch vereinigen. Wohl aber läßt sie sich mit einer lebendigen Körperlichkeit, einem 'Leib' vereinigen, der selber und als solcher schon Inkarnations- und Gestaltungsausdruck des gleichen grundlegenden Seelenprinzips ist, dessen anderer, geinnerter, Gestaltungsausdruck eben

1) Vgl. zu dieser Bezeichnung "Bios und Psyche", S.93

2) Vgl. oben S. 45

die Psyche ist".¹⁾ "Nur ein lebendiges Körperwesen, das vermittelst des selbstschöpferischen Grundes durch und durch mit sich selbst verbunden und in sich selbst zurückgegeben ist, kann von einem subsistierenden, innerlich leibfreien Selbst 'durchwohnt' werden. Das seelisch-animalische Selbst, sofern es einen Körper durchwohnt (der damit zum Leibe wird), setzt eine lebendige Körperlichkeit voraus. Ein Kristall etwa könnte nicht von einem seelischen Selbst durchwohnt werden, weil er, völlig hinausgegeben, nicht 'von innen her' erreichbar ist".²⁾ Es bedürfte erst einer zentrierenden objektiven Geinnertheit der Physis, um für eine peripherische subjektive Geäußertheit der Psyche erreichbar zu sein. Beseeltheit setzt lebendige Physis voraus.³⁾ Die besondere Weise der Zentriertheit organismischer Körperlichkeit auf ein subjektives absolut inneres Subjektzentrum hin ist es, die in der äußeren Gestalt des animalischen Organismus zum Ausdruck kommt und ihn völlig in charakteristischer Weise von dem rein vegetativen, pflanzenhaften Organismus unterscheidet. Nicht die Seele selbst, wohl aber die Hingeordnetheit der leiblichen Physis auf eine solche subjektive Seele ist es, die in der äußeren Gestalt des Tieres unmittelbar anschaulich sichtbar ist. Machen wir uns noch einmal die Stufenfolge klar.

1. Reine Körperlichkeit, reine stoffliche Physis, wie sie bei den anorganischen reinen Stoffsubstanzen vorhanden ist, kann nicht beseelt werden, weil von ihr her keine Brücke zum eigentlichen Seelischen, zu einer subjektiven Innerlichkeit geschlagen werden kann. Vom absolut Veräußerten führt kein möglicher Weg zur absoluten Innerlichkeit. Innerlichkeit bedeutet

1) Conrad-Martius: "Leib und Seele", a.a.O., S.16

2) Conrad-Martius: Skizze zur "Metaphysik des Irdischen", vom Nov./Dez.1939, S.5

3) Lebendigkeit ist grundlegend für Beseeltheit; deshalb hat auch nach Philipp Lersch die wissenschaftliche Psychologie, wenn sie ihre Aufgabe in der ganzen Breite des Bereiches versteht, innerhalb dessen wir Seelisches antreffen, "mit einer Besinnung auf das Faktum des Lebens zu beginnen. Denn seelische Zustände und Vorgänge sind immer nur möglich in lebendigen Wesen. Auch der Mensch ist zunächst und vor allem Lebewesen". ("Aufbau der Person", a.a.O., S.1 f.).

ein völliges Bei-sich-selber-Sein. Das Veräußerte ist nirgends bei sich selber, es ist völlig nach außen ins physisch Stoffliche Dasein hinausgegeben. Die reinen Stoffsubstanzen sind unlebendig; zwar seinsmäßig wie alle Naturentitäten entelechial erstellt, aber als erstellte, d.h. auf der Oberfläche aktueller Naturwirklichkeit, sind sie in völliger Selbstveräußerung da. Nur so können sie überhaupt Dasein haben.

2. Bei der Pflanze gelangt das grundlegend gestaltende Seelenprinzip mit Hilfe der anima vegetativa selbst zur Wirksamkeit auf der Oberfläche der Naturwirklichkeit; es ist aber noch völlig "nach außen" zur Körperlichkeit hinorientiert, auf deren Erstellung und Erhaltung sich hier seine Wirksamkeit bezieht. "Es ist eine restlose materielle Inkarnation (Exkarnation), bei der jedoch natürlich die formierende Wesenentelechie oder das entelechiale 'Seelenprinzip' nicht verlorengeht. Sie ist es ja gerade..., die das Vermögen besitzt oder genauer, das Vermögen darstellt, auf sinn- und artgemäße Weise ins Materielle zu exkarnieren und die exkarnativ gestaltete Körperlichkeit sinn- und artgemäß zu erhalten. Aber sie besteht innerhalb der rein vegetativen Totalität ganz und gar und ausschließlich aus dieser materiell gestaltenden Wirkweise; sie besitzt außerhalb derselben keine selbsteigene Formung innerhalb der Substanz. Sie ist als solche gänzlich leibversenkt, weshalb man eben von 'einem', der Seele gegenüberzustellenden 'Leib' nicht wohl sprechen kann".¹⁾ Auch bei der Pflanze kann schon von einem "Selbst" im Unterschied zur Körperlichkeit gesprochen werden, aber dieses Selbst besteht nur in der Vermählung mit der Körperlichkeit. "In und mit dieser aktuellen Hinausgegessenheit in die Körperlichkeit und 'Verteiltheit' an dieselbe bleibt es aber dennoch der Potenzialität nach 'überall' ganzgegenwärtig und unzerteilt, so daß es sich von jeder Körperstelle aus als Ganzes wiederum zu erzeugen vermag. Nicht also in der aktuellen Form faktischer Subsistenz, sondern nur in der potenziellen Form möglicher Wiedererzeugung bleibt das Selbst als völlig an die Körperlich-

1) Conrad-Martius: "Leib und Seele", a.a.O., S.18

keit hinausgegebenes über das ganze Feld dieser Körperlichkeit hinaus ganzgegenwärtig und unzerteilt. Der ganze Bereich der aktuellen Körperlichkeit ist also durchsetzt und unterbaut von der Tiefe selbstschöpferischer Potenzialität oder selbstschöpferischen Vermögens. In dieser das ganze Feld der Körperlichkeit durchgreifenden selbstschöpferischen Potenzialität liegt das Leben".¹⁾ "Der selbstschöpferische Grund trägt und gestaltet zwar durch und durch das in die Körperlichkeit hinausgegebene Pflanzenselbst, bildet aber keine selbständige Mitte in ihr, in der die Pflanze ein inneres leibjenseitiges, selbsthaftes Zentrum besäße".²⁾

3. Beim Tier "tritt eine eigentümliche innere Abgelöstheit von dieser gleichwohl vollzogenen körperlichen Exkarnation, die die Daseinsgrundlage bleibt, hervor. Es ist plötzlich eine eigene innere Stelle da, zu der das animalische Wesen gegenüber dem rein vegetativen aufgebrochen ist".³⁾ "Die Wesensentelechie oder die entelechiale Seele... ist beim Tier nicht nur zur Körperlichkeit hinausgestaltet, sondern sie hat innerhalb dieser von ihr selbst gestalteten und objektiv beherrschten Körperlichkeit einen 'Sitz' in sich selbst bekommen. Ein animalisches Wesen ist... selbsthaft geinnert. Es hat eine Art 'Tiefe' in seinem Seelenprinzip gewonnen, in der es nunmehr eine subjektiv selbsthafte Position innerhalb des Leibes besitzt".⁴⁾ Damit befinden wir uns vor einer Dimension absoluter Innerlichkeit, die ihrerseits in ihrer leibseelischen Ausgestaltung auf ein Durchwohnen eines lebendigen Leibes hingeordnet ist. Der letztere ist seinerseits ein nach innen aufgeschlossener; dadurch ist die bei der Pflanze nur potenziell zentrierte Physis selber nach innen hin offen geworden, ist zur Physiopsyché (Conrad-Martius) geworden. Hiermit hat eine neue Aufschließung nach innen hinein stattgefunden, wodurch in der animalischen Physis zwei Sphären

1) Conrad-Martius: Skizze zur "Metaphysik des Irdischen" vom Nov./Dez. 1939, S.4 f.

2) a.a.O., S.5

3) Conrad-Martius: "Leib und Seele", a.a.O., S.18 f.

4) Conrad-Martius: "Bios und Psyche", a.a.O., S.86

voneinander zu unterscheiden sind: eine vegetativ physiologische oder rein physiologische und eine animalisch physiologische oder physiopsychische.¹⁾ Zur letzteren gehören das

- 1) Vgl. hierzu sowie auch zum folgenden Satz außer "Bios und Psyche" von Conrad-Martius vor allem eine Skizze zur "Metaphysik des Irdischen" vom Ende Mai 1940. Conrad-Martius bezeichnet hier die Geöffnetheit der Physis eines beseelten Lebewesens hin zur absoluten Innerlichkeit des Psychischen als das *Physiopsychische*, weil es von der Physis zur Psyche hin orientiert ist; entsprechend den zur physischen Leiblichkeit hin orientierten "Außenbereich" des Psychischen als das *Leibseelische* oder *Psychophysische*. Sie spricht an anderer Stelle auch beim ersteren vom physiopsychischen Körperselbst (in Abhebung vom physiologischen und vom physischen Körperselbst) oder von der "Leibseele", beim zweiten vom psychophysischen oder innerleiblichen Selbst (in Abhebung vom eigentlich innerlichen psychischen Seelenselbst und vom geistseelischen Selbst - die beiden letzten Termini sind von mir an Hand des in der Skizze Angeführten gebildet) oder dem "Seelenleib". Physisches Selbst, physiologisches Selbst und physiopsychisches Selbst bilden zusammen das "Leibselbst" oder die konkrete leibliche Physis; psychophysisches, psychisches und "psychospirituelles" Selbst - der letztere Terminus ist wieder von mir gebildet - bilden zusammen die Psyche oder das "Seelen-selbst" (Terminus von mir) im umfassenden Sinne. Beim Menschen müßte außerdem von einem eigenen "Geistselbst" (Terminus wiederum von mir) gesprochen werden. Das letztere wäre zu unterscheiden von dem von mir provisorisch so genannten "psychospirituellen" Selbst, das schon bei den Tieren eine vorgeistige oder sinnlich-geistige Außenwendung analog zur transzendental geistigen beim Menschen darstellte. - Bei allen diesen Unterscheidungen darf niemals vergessen werden, daß es sich dabei nicht etwa um eine äußerliche Zusammenfügung von "Selbsten" verschiedener Herkunft in einem Wesen handelt, etwa im Sinne eines noch mehr differenzierten Trichotomismus. Es handelt sich immer um konkrete, "leibhafte" Ausgestaltungen oder Aktualisierungen eines und desselben fundamentalen Seelenselbstes oder, wie man auch sagen kann, der "forma unica" eines entsprechenden Wesens. Dieses fundamentale Seelenselbst, das entelechiale Seelenprinzip (nicht zu verwechseln mit dem konkreten Seelenselbst oder der Psyche) gestaltet sich selbst aus eigener seinshafter Potenzialität (nicht etwa aus dem Nichts, aber auch nicht auf der anderen Seite aus selber schon konkreter Naturkraft) heraus zu "mehrdimensionalen" konkreter aktueller Ausgestaltung. Dieser ontische Aufbau geht in mehrfacher Stufung aus vollkommener Potenzialität über die elementare Vorwirklichkeit hinüber zur Vollwirklichkeit eines konkreten Lebewesens oder einer konkreten Naturentität. Erst in der konkreten Ausgestaltung kommen alle Naturentitäten zu sich selbst erst in dieser gewinnen sie volle leibhafte Realität. (Vorwirklichkeit ist schon reell im Gegensatz etwa zu reiner Idealität, aber noch nicht im eigentlichen Sinne real.) Die volle Realität oder konkrete Leibhaftigkeit gewinnen alle naturhaften Lebewesen in "mehrdimensional" ausgestalteter Weise. Erst so kommt

gesamte Nervensystem und die Sinnesorgane, worauf an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden kann.

Jetzt wird es jedoch endgültig notwendig, darzustellen, in welcher Weise hier von einer "Inneren" oder "Innerlichkeit" gesprochen wird. Wir haben oben das Stoffliche als das vollkommen selbstlos Veräußerte oder seinshaft (existenziell) nach außen Hinausgegossene bezeichnet. Die anorganischen Stoffsubstanzen substantzieren in der Weise, daß sie zwar seinshaft (existenziell) als physische Naturentitäten aus eigenen potenziellen Gründen zur eigenen konkreten Vollwirklichkeit "lebendig herauswachsen", aber als "fertige" Naturentitäten, als Vollsubstanzen stehen sie in völliger Selbstveräußertheit in der konkreten Naturwirklichkeit.¹⁾ Zu solcher reinen selbstlosen Geäußertheit oder Äußerlichkeit bildet nun das Seelische die Gegendimension absoluter selbsthafter Innerlichkeit. Es ist zunächst außerordentlich wichtig, zu sehen, daß diese beiden Dimensionen zueinander in einem absoluten Gegensatz stehen, in gemeinsamer Relation dagegen nur auf das fundamentale Seelenselbst der gesamten jeweiligen betreffenden Realentität.²⁾ Die reinen Stoffsubstanzen sind in ihrer konkreten Realität ganz und gar veräußert. Ihr räumliches Innen ist immer nur ein relatives, ebenso wie ihre räumliche Außenfläche. Jede einzelne Stelle der gesamten physischen Körperlichkeit einer Stoffsubstanz kann grundsätzlich nach

das fundamentale Seelenselbst in eigentlicher Leibhaftigkeit oder Realität zu sich selbst. Das ist der Grund, weshalb man in der konkreten Naturwirklichkeit gewissermaßen von mehreren "Selbsten" besser: in mehrfacher Weise vom Selbst eines natürlichen Lebewesens sprechen kann und in bestimmter Hinsicht muß. Immer aber handelt es sich dabei um die verschiedenen Weisen des einen, in dieser Weise zu sich selbst kommenden fundamentalen entelechialen Seelenselbstes des betreffenden realen Wesens. - Es konnte und sollte hier dieser Einzelaufbau des beseelten Lebewesens nur skizziert werden, um seine Vielgestaltigkeit anzudeuten. Es muß noch angemerkt werden, daß Conrad-Martius in "Bios und Psyche" und einigen anderen Veröffentlichungen die Termini teilweise anders wählt, weil es dort nicht auf ein Aufrollen aller Seiten des Aufbaus einer konkreten beseelten Realentität ankommt. Sachlich ist aber, wie sich jeweils aus dem Zusammenhang ergibt, jeweils Entsprechendes gemeint zu dem hier Dargelegten.

1) Vgl. hierzu Conrad-Martius: "Das Sein", a.a.O., das vorletzte Kapitel über die hyletische Substanz.

2) Vgl. oben S. 69

außen "ans Licht" gebracht werden. Wir müssen bei allen physischen Körpern in einem doppelten Sinne von einem Außen sprechen: von einem räumlich relativen, grundsätzlich zufälligen Außen, einer eben nur faktischen Oberfläche einerseits, und dem wesenhaften, unaufhebbaren existenziellen "Außensein" oder An-der-Oberfläche-Sein der physisch stofflichen Substanz als solcher. Wir können einen physischen Körper durchschneiden oder durchschnitten denken wie immer wir wollen, wir treffen, wie wir auch den Schnitt legen, im Sinne der zweiten (existenziellen) Bestimmung bei den reinen Stoffsubstanzen immer auf ein "Außen", immer auf "Oberfläche". Physische Substanzen sind als solche, indem sie zum aktuellen Dasein gekommen sind, an die absolute Außenfläche ihrer selbst gekommen und ganz und gar dort versammelt; das macht ihre stoffliche Leibhaftigkeit oder leibhafte Stofflichkeit aus. Reine Stoffsubstanzen sind existenziell nichts anderes als "Außenfläche". Sie sind in ihrer naturhaft konkreten Leibhaftigkeit mit ihrer gesamten Substanzialität grundsätzlich von außen her vollkommen in direkter Weise angreifbar und tangierbar. Das macht, wenn man so sagen kann, ihre physikalische Faßbarkeit aus.¹⁾ Schon bei den vegetativen Substanzen ist das grundlegend anders, wie wir gesehen haben. Lebendigkeit läßt sich "von außen" nicht mehr direkt angreifen, tangierbar ist von außen nur ihr "physikochemischer Unterbau",²⁾ an den sie allerdings bei den organischen Lebewesen als *conditio sine qua non* gebunden ist. Entsprechendes gilt von der seelischen Innerlichkeit animalischer Wesen. Die Seele des Tieres, sein subjektives Zentrum, die *anima sensitiva* ist "von außen her" wesenhaft direkt überhaupt nicht erreichbar, weil sie als solche nur in absolut selbsthafter Innerlichkeit existiert. Eine Seele ist ein zur Ausgestaltung gelangter Bereich des fundamentalen Selbstes in sich selbst. Damit hat das betreffende Wesen einen Stand in sich selber gewonnen, in seiner eigenen, nur ihm gehörigen selbststeigenen Tiefe, aus der sich jedes irdische Naturwesen und

1) Welche Grenzen der Faßbarkeit sich dabei praktisch ergeben, etwa in den mikrophysischen Verhältnissen, bleibt dabei unberührt; es geht hier nur um grundsätzliche Wesensaussagen.

2) Conrad-Martius und Emmrich, a.a.O., S.51. Vgl. dazu auch oben S. 63 f.

jede Naturentität zu sich selber erhebt. Es ist - zunächst nur anfangshaft - sich selbst gegeben, hat sich selbst gewonnen. Das bedeutet bei den rein animalischen Lebewesen, den Tieren, noch kein vollkommenes selbsthaft existenzielles Auf-sich-selber-Stehen wie beim Menschen. Der Mensch hat kraft seiner Geistseele wirklich in sich selber eine Position jenseits seiner selbst gewonnen, wodurch er sich selber vollkommen frei in die Hand bekommt.¹⁾ Von solch einem Selbstbesitz kann bei den Tieren noch keineswegs irgendeine Rede sein. Der Mensch hat einen Stand jenseits seines eigenen Innen bekommen; das Tier hat einen Stand in seinem Innen gewonnen. Eben damit aber ist gegenüber der Pflanze zum ersten Mal in der Reihe der konkreten Naturentitäten von einem wirklichen Seelischen zu sprechen, von einer konkreten Ausgestaltung des (eben dadurch animalischen) Selbstes in sich selber hinein bzw. von diesem Innen wiederum zur eigenen lebendigen Körperlichkeit hinaus. Damit ist das gegeben, was in der klassischen Philosophie seit Aristoteles als anima sensitiva bezeichnet wird.

Alles Seelische ist eine Ausgestaltung des Innen eines Selbst. Seelisches rein für sich genommen wäre völlig in das betreffende Selbst eingefangen und bliebe vollkommen monadisch in sich selber eingeschlossen. Zu einem Kontakt mit anderen Realentitäten bedarf es einer absoluten reellen (selbstlosen) Außenwendung des betreffenden Selbstes, d.h. einer physischen Ausgestaltung, in die hinein sich dann wiederum das Selbst selber hinauswenden könnte (phychophysische selbsthafte Außenwendung). Die andere, beim Tier nicht realisierte und realisierbare Möglichkeit wäre die einer transzendentalen (selbsthaften) Außenwendung des Selbstes, das damit ein subjektiv geistiges würde.²⁾ In konkreter

1) Vgl. hierzu Conrad-Martius: "Das Sein", letztes Kapitel. Der Mensch hat mit seiner Geistseele sein eigenes Selbst persönlich in Besitz - wiederum grundsätzlich gesehen, womit nichts darüber gesagt ist, wie weit sich dieser Selbstbesitz faktisch im Einzelfall realisieren läßt. Dieser Selbstbesitz unterscheidet sich von dem der reinen Geistwesen und ist andererseits wie bei diesen nur ein geschöpflicher.

2) Vgl. hierzu Conrad-Martius: "Das Sein", a.a.O., Kap.12 und 13

Realisierung finden sich alle drei Bereiche nur beim Menschen, der ein Leibselbst, ein konkretes Seele..selbst und ein Geistselbst hat.¹⁾ Beim Tier stehen nur Leibselbst und Seelenselbst in Beziehung zueinander als konkrete Ausgestaltungen des animalischen fundamentalen Seelenselbstes oder der betreffenden Wesensentelechie.

Wie schon gesagt, ist die absolute Innerlichkeit des Psychischen der absoluten Geäußertheit des rein Physischen radikal entgegengesetzt. Wenn es möglich wäre, daß ein und dasselbe Selbst lediglich rein physisch (in der Weise der anorganischen Substanzen) einerseits und rein psychisch andererseits zur konkreten Realisation gelangen könnte, so stünden diese beiden Ausgestaltungen in völliger Beziehungslosigkeit nebeneinander im aktuellen Dasein und wären nur rein ontisch dadurch geeint, daß beide Bereiche Ausgestaltungen eines und desselben fundamentalen Selbstes wären, von dem her ihre Substanziierung geschähe. Ein und dieselbe Realentität wäre dann gewissermaßen einmal rein physisch leblos und zum andern, vollkommen ohne jede Beziehung dazu im Dunkel ihrer selbst verbleibend, "psychisch" da. Eine solche "Psyche" läge in diesem Fall vollkommen leblos als "absolut Unbewußtes" im unaufhellbaren Dunkel ihrer selbst da; in ihr wäre das betreffende Selbst nur rein potenziell "bei sich", ohne dieses Bei-sich-Sein wirklich vollziehen zu können. Ontologisch ist dergleichen sinnlos. Ebenso leblos, weil in völliger Veräußerung, existierte in unserer Fiktion die reine Physis, der jeder mögliche Rückbezug zum Selbst der betreffenden Realentität fehlte. Damit könnte aber die letztere nur als anorganische, d.h. in jedem Sinne seelenlose existieren. Beseeltheit setzt immer einen Rückbezug des Selbstes einer Realentität - nicht nur zu seiner Physis, wie bei der Pflanze, sondern - zu sich selbst voraus. Beim Tier steht das Selbst in einer solchen Rückverbundenheit mit sich selbst, und da es als lebendiges Selbst schon im konkreten Bezug zur eigenen Physis steht, kann nun auch die Physis in die selbsthafte Rückbeziehung des

1) Natürlich ist es ein und dasselbe entelechiale Seelenselbst jeweils eines Menschen, das diese drei Ausgestaltungsformen hat. Vgl. oben S.122 f. Anm.1

Selbstes einbezogen werden. Die Physis wird damit "geinnert" (Conrad-Martius). Dazu muß freilich darüber hinaus die Psyche selber in einer Herauswendung aus sich selbst zur Physis hin stehen. Im Gegensatz zur absoluten selbstlosen Außengewendetheit der reinen Physis kann hier, da es sich ja um eine Außenwendung des absolut Inneren handelt, nur eine selbsthafte Außenwendung in Frage kommen. Das ist die "Peripherie des Psychischen", der leibseelische Bereich, das Psychophysische oder der Seelenleib.

Nach Conrad-Martius geht die Psyche der niederen Tiere so gut wie vollständig im Leibseelischen oder Psychophysischen auf. Sie ist ihrerseits so gut wie ausschließlich in dieser subjektiven Außengewendetheit und Außenbezogenheit aktuell.¹⁾ "Ein wirkliches Seelenleben, eine innere Gefühlstiefe, wahre affektive Regungen und Impulse finden wir erst von den Fischen an aufwärts, bei Reptilien, Vögeln und in einem ausgesprochenen Vollsinn erst bei den höheren Säugetieren".²⁾ Hier hat das Selbst überdies noch einen eigenen inneren "Raum" gewonnen, es ist "sozusagen in sein eigenes Inneres hinein ausgeweitet und hineingestaltet"³⁾ zu einem emotionalseelischen oder affektivseelischen Bereich (Conrad-Martius). Hier ist das Seelische als Seelisches selber aktuell geworden.

Die innerseelischen Verhältnisse im einzelnen aufzudecken, würde eine genaue realontologische Analyse der Ergebnisse der modernen Psychologie erfordern. Das näher durchzuführen, kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Es geht uns ja nur um eine grundsätzliche Untersuchung über den "Ort" des Seelischen in der Wirklichkeit. Die Untersuchung des eigentlich Seelischen selber wäre eine neue Aufgabe. Einige Linien sollen aber noch gezogen werden.

Es wurde schon gesagt, daß das "existenzielle Minimum..., durch das sich das Tier wesensmäßig von der Pflanze unterscheidet",

1) Nicht zu verwechseln mit der objektiven Außengewendetheit und Außenbezogenheit bei der Pflanze!

2) Conrad-Martius: "Bios und Psyche", a.a.O., S.92

3) a.a.O., S.91

die Möglichkeit ist, die eigene Körperlichkeit "von seinem Eigensitz aus empfindungsmäßig (zu) 'haben' (innern) und bewegungsmäßig von innen her (zu) beherrschen".¹⁾ Das ist auf Grund der psychophysischen Ausgestaltung des Selbstes möglich. (Conrad-Martius nennt es in ihren im Druck vorliegenden Abhandlungen das Leibseelische; es ist, wie sie anderswo sagt und wie auch oben angeführt wurde, der Seelenleib. Das Leibseelische oder Psychophysische ist als etwas Seelisches nicht mit der "Leibseele", der physiopsychischen Innengewendetheit des Leiblichen zu verwechseln. Dieser vielleicht etwas verwirrenden Terminologie gegenüber ist es notwendig, stets die gemeinte Sache selber im Blick zu behalten; dann wird jeweils der richtige Sinn der Termini aufleuchten.) Über dieses leibseelische Selbst ist zunächst noch einiges nähere zu sagen.

Mit dem leibseelischen Selbst ist grundsätzlich Empfindungsfähigkeit gegeben. Empfindungsfähigkeit ist von bloßer Reizempfindlichkeit zu unterscheiden, wie sie bei der Pflanze im Unterschied zu allen anorganischen Entitäten vorhanden ist. "Alles das, was von einem Lebewesen so aufgenommen wird, daß es innerhalb der materiellen Sphäre von außen nach innen wirkt, ist Reiz. Alles das, was von einem Lebewesen so aufgenommen wird, daß es über den Reiz hinaus in die Geäußertheit der inneren Sphäre hineinwirkt, ist Empfindung".²⁾ Reizempfindlichkeit gehört zu allem organisch Lebendigen schlechthin; Empfindungsfähigkeit findet sich nur bei beseelten Wesen. "Bei einem lebendigen Wesen, dessen Geäußertheit als solche objektiv (d.h. selbstlos) geinnert ist, also wohl in ein Selbst hineingegeben ist, aber in einer völlig selbstlosen Weise, muß alles die Körperlichkeit Betreffende als Reiz auftreten, d.h. von außen nach innen oder eben in dieses objektive (selbstlose) Innen oder Selbst hineingegeben werden. Reizwirkung ist also etwas, das zum Wesen des Lebendigen gehört... Das animalische Wesen nun ist das... nicht nur - wie das vegetative - objektiv von außen nach innen Gegebene, also in geäußerter Geinnertheit

1) a.a.O., S.93

2) Conrad-Martius: Skizze zur "Metaphysik des Irdischen", vom Ende Mai 1940, S.5

Stehende. Es krümmt sich sozusagen von innen her seiner geinner-ten Geäußertheit entgegen".¹⁾ Sein in sich selbst von innen nach außen gewendetes Selbst "ist in die von außen nach innen gewendete Körperlichkeit so hineingegeben (oder besser noch: ein und dasselbe 'Selbst' ist in sich selbst in der Weise sowohl von innen nach außen, wie von außen nach innen gewendet, also mit sich selbst zusammengeschlossen und in sich selbst hineingebo-gen), daß alles, was die Körperlichkeit betrifft, nicht nur - als Reiz - von außen nach innen weitergegeben wird - sondern auch unmittelbar als solches von innen her - als Empfindung - empfangen, eben empfunden, wird..."²⁾

Auf der effektorischen Seite ist mit dem leibseelischen Selbst in genau entsprechender Weise die Möglichkeit der Selbstbe-wegung gegeben. Sie ist wiederum von der bloßen physiologi-schen Bewegung, die auch der Pflanze möglich ist, zu unterschei-den. Die letztere "ist etwas, was zum Wesen des Lebenden gehört, d.h. sie ist eine Bewegung, die innerhalb des Bereichs der Ge-äußertheit (der Körperlichkeit) aus dem selbstlosen oder objek-tiven Selbst (oder Innern) nach außen geschieht".³⁾ Ein anorgani-scher Körper ist ohne jede Möglichkeit einer aktiven Eigenbe-wegung, weil er in völlig selbstloser Weise substantiiert ist und entsprechend keinerlei Bewegungsantrieb von einem Selbst in die konkrete anorganische Körperlichkeit hinein geschehen kann. Die Pflanze hat dagegen mit der anima vegetativa ein "selbst-loses oder objektives Selbst" (Conrad-Martius), sie hat eine objektiv (aber nicht subjektiv) geinnernte Körperlichkeit, wes-halb ihr physiologische, prozeßartig verlaufende ganzheitliche "Eigenbewegungen" möglich sind. "Hier spielt sich noch alles in der Sphäre der Geäußertheit, aber einer selbstlos-objektiv 'geinnernten' Geäußertheit ab".⁴⁾ Demgegenüber kann beim Tier ein von innen her nach außen wirkender Antrieb (Impuls) unmittel-bar und direkt in die von außen nach innen gegebene Körperlich-

1) a.a.O., S.4 f.

2) a.a.O., S.4

3-4) a.a.O., S.5

keit hineinwirken und dieselbe entsprechend in Bewegung setzen.¹⁾ Man kann hier in Anlehnung an die Terminologie von Conrad-Martius vielleicht von einer psychophysischen Bewegung sprechen. Mit der aus innerem subjektivem Impuls kommenden Eigenbewegung erst ist wahre Selbstbewegung gegeben. "Reiz und (reine) Körperbewegung sind physiologische, Impuls und Empfindung psychophysische Begriffe".²⁾ An der Nahtstelle zwischen innengewendeter Körperlichkeit und außengewendeter Selbstheit "geht der Reiz in Empfindung, der Impuls in Körperbewegung über".³⁾

Mit der psychophysischen Ausgestaltung ist beim animalischen Lebewesen die Möglichkeit gegeben, das von dem grundlegenden entelechialen Selbst erstellte und lebendig durchwohnte konkrete physische Selbst subjektiv zu durchwohnen; das entelechiale Selbst kann sich in seinem Körperselbst selber in seiner Subjektivität inkarnieren und damit konkretisieren. Es selber in seiner subjektiven absoluten Innerlichkeit ist damit elementar "leibhaft" geworden und hat einen subjektiven Zugang zur Wirklichkeit der konkreten irdischen Natur gewonnen. Mit der anima sensitiva hat das Selbst selber eine Sphäre in der Wirklichkeit gefunden, die mit der von Conrad-Martius so genannten affektivseelischen Ausgestaltung bei den höheren Tieren und beim Menschen zu einem eigenen "Innenraum" wird. So ist erst "Seele" in einem engeren, besonderen Sinne, im Sinne einer eigenen inneren subjektiven Weite und Räumlichkeit gegeben.

Es ist nun aber genau zu beachten, in welchem Sinne wir von der Seele und ihrem Ort in der Wirklichkeit oder ihrem Verhältnis zum Selbst beim animalischen Lebewesen sprechen dürfen. Mit der anima sensitiva hat das entelechiale Seelenselbst einen Sitz in der von ihm selbst auferbauten Physis bekommen, ist nicht nur in ein ganzheitliches konkretes Wirkverhältnis zu ihr getreten wie bei den vegetativ organischen Lebewesen. Der substantiierende Lebensgrund des animalischen Lebewesens ist im Tier selbst "an die Oberfläche des Daseins geraten"; er, der bei der Pflanze und den anorganischen Entitäten nur von der Tiefe her gestaltend und ausgestaltend wirkte, hat jetzt, mit

dem Tiere, "aktiv Sitz und Stimme gewonnen".¹⁾ Conrad-Martius gebraucht in ihren "Metaphysischen Gesprächen"²⁾ für den selbstschöpferischen substanziierenden Lebensgrund das von Jacob Böhme stammende Wort "Quall" und sagt dazu im Hinblick auf das Tier weiter: "Das Tier schöpft in seinen Reaktionen und seinem spontanen Agieren unmittelbar aus der in ihm wirksamen Quall... Aber ebenso wichtig ist es... zu betonen, daß es durch die Quall zu den bestimmten Aktionen und Reaktionen unmittelbar gedrängt und gezwungen wird. Das Tier ist... wie ertrunken in diesem sich durch es hindurch aktiv auswirkenden Leben". Das Tier ist "begraben in der Tiefe und Untiefe seiner eigenen Innerlichkeit, der Mensch aber auferstanden".³⁾

Damit ist der fundamentale seinsmorphologische Unterschied zwischen Tier und Mensch, zwischen Tierseele und Menschenseele angeklungen. Das Tier ist gegenüber der Pflanze von seinem physischen Selbst frei geworden. "Man kann beim Tier sehr wohl von einer 'Sichheit' sprechen... Die 'Sichheit' ist eine Innerungsform, die über die vegetativ lebendige Ausgestaltung der Körperlichkeit hinaus diese 'innerlich' in 'die Hand' dieses animalischen Wesens gibt".⁴⁾ "Es ist ontologisch einsichtig, daß eine solche Zurücküberantwortung irgendeiner eigenen Seins- und Lebenssphäre zu selbst eigenem Besitz nur dadurch möglich ist, daß das betreffende Wesen eben dieser ihm 'in die Hand gegebenen' und dadurch selbsthaft beherrschbar gewordenen Seinssphäre eigentümlich entzogen sein muß. Das Tier, das seinen Leib selber bewegt, steht in einer Art ontischer Retroszendenz zu seinem Leib. Nur hierin besitzt es seinem leiblichen Sein gegenüber die ontische Freiheit, in welcher die innere ontische Macht über dasselbe liegt".⁵⁾ Es war beim vegetativen Sein schon einmal von einer Retroszendenz die Rede.⁶⁾ Das entelechiale Seelenselbst hatte dort noch einmal "hinter" der völligen Selbstveräußer-

1) Conrad-Martius: "Metaphysische Gespräche", a.a.O., S.120

2) a.a.O., S.101 ff.

3) a.a.O., S.120 f. (Hervorhebung von mir). - Die für den Menschen gebrauchte Wendung ist auch hier wiederum nicht genetisch gemeint.

4) Conrad-Martius: "Das Sein", a.a.O., S.120

5) a.a.O., S.120 f.

6) Vgl. oben S.91

heit stofflich-physischen Seins, der elementaren Materialität gegenüber, eine ganzheitlich gesammelte schöpferische Eigenposition gewonnen. Diese gesamte lebendige Physis ist es nun, die beim Tier durch eine weitere Retroszendenz dem Selbst selber 'in die Hand' gegeben wird. Dem Tier ist dadurch seine Körperlichkeit zurücküberantwortet, so daß es sie als Leib von innen her beherrschen kann und sie empfindungsmäßig besitzt.¹⁾

Aber es ist seinem seelischen Selbst gegenüber nicht wiederum noch einmal frei!

Um diesen letzten Schritt zu vollziehen, bedarf es noch einer weiteren, ontologisch letztmöglichen Retroszendenz, durch die das Seiende konstitutiv jenseitig zu sich selbst mitsamt Leib und Seele wäre und sich damit in radikaler Freiheit selber gegenüberstände. Das aber ist erst beim Menschen verwirklicht - jedenfalls grundsätzlich gesehen -, das macht ontologisch den Menschen zum Menschen und unterscheidet ihn fundamental vom Tier. Der Mensch hat noch einmal eine "Seinsmacht über die primären animalischen Potenzen", wodurch bei ihm "die bloße Sichheit in Ichheit umgewandelt" ist.²⁾ Durch diese fundamentale ontische "exzentrische Position" (Plessner)³⁾ zu sich selbst ist der Mensch mehr als alle bloßen irdischen Naturwesen, ist er Person. Die menschliche Seele ist eine selber personale oder eine Geistseele. Das fundamentale Seelenselbst hat hier einen Ort jenseits seiner selbst gefunden. Der Mensch steht damit selber "kraft seiner persönlichen Seele, aktuell, auf metaphysischem Grunde - er selbst! Er ragt höchst persönlich aus dem Transzendenten ins Physische und Psychische, in unsere Natur hinein. Das tut kein Tier, trotz aller transzendenten Seinspotenzen".⁴⁾ Diese Verhältnisse näher darzulegen wäre jedoch Aufgabe einer Ontologie des Menschen, zu der in unseren Untersuchungen nur vorbereitende Arbeit geleistet werden sollte.

1) "Das Sein", S.120

2) a.a.O., S.121

3) Vgl. Helmut Plessner: "Die Stufen des Organischen und der Mensch", a.a.O., S.228 ff.

4) Conrad-Martius und Emmrich: "Das Lebendige - Die Endlichkeit der Welt - Der Mensch", a.a.O., S.167

LITERATURÜBERSICHT

- 1) ANDRÉ, Hans: Vom Sinnreich des Lebens.
Salzburg 1952
- 2) - " - Der Wesensunterschied zwischen Pflanze,
Tier und Mensch.
Habelschwerdt o.J. (1924)
- 3) BAUCH, Bruno: Das Substanzproblem in der griechischen
Philosophie bis zur Blütezeit.
Heidelberg 1910
- 4) BIER, August: Die Seele.
München 1939
- 5) BIERENS DE HAAN, J.A.: Die tierpsychologische Forschung.
Ihre Wege und Ziele.
Leipzig 1935
- 6) DU BOIS-REYMOND, Emil: Über die Grenzen der Naturerkenntnis.
3.Aufl. Leipzig 1891
- 7) BUCHER, Zeno: Die Innenwelt der Atome.
Luzern 1946
- 8) BUYTENDIJK, F.J.J.: Mensch und Tier.
Hamburg 1958
- 9) - " - Wege zum Verständnis der Tiere.
Zürich/Leipzig o.J. (um 1938)
- 10) CONRAD-MARTIUS, Hedwig: Abstammungslehre.
2.Aufl. München 1949
- 11) - " - Begriff der Potenz und neue Physik. In:
Festschrift für A.Wenzl, München 1950,
S.23-42
- 12) - " - Bios und Psyche.
Hamburg 1949
- 13) - " - Creatürliches und göttliches Leben.
Manuskript, um 1921
- 14) - " - Die Entstaltung des Menschen. In: Eckart
XXI, April-Juni 1952, S.343-347
- 15) - " - Entwurf zu einer 'universellen Schematik
realen Seins'.
Manuskript, 1931
- 16) - " - L'existence, la substantialité et l'âme.
In: Recherches Philosophiques II (1932/33),
S.148-181
- 17) - " - Existenzielle Tiefe und Untiefe von Dasein
und Ich. In: Schildgenossen XIV,2 (1934/35),
S.174-186

- 18) CONRAD-MARTIUS, Hedwig: Die fundamentale Bedeutung eines substantiellen Seinsbegriffs für eine theistische Metaphysik. In: Catholica I,2 (1932), S.80-90
- 19) - " - Grundkategorien des Lebendigen. Seminarmanuskript, 1954
- 20) - " - Heideggers 'Sein und Zeit'. In: Deutsche Zeitschrift XLVI,4 (1933), S.246-251
- 21) - " - und Curt EMMRICH: Das Lebendige - Die Endlichkeit der Welt - Der Mensch. München 1951
- 22) - " - Der Leib des Menschen. Manuskript, 1950
- 23) - " - Leib und Seele. Manuskript, 1947/48
- 24) - " - Licht und Geist. In: Der katholische Gedanke XII,1 (1939), S.39-50
- 25) - " - Der Mensch in der heutigen Naturwissenschaft und Philosophie. In: Schildgenossen XV, 3-5 (1936), S.194-210, 300-320, 416-433
- 26) - " - Metaphysik des Irdischen. Manuskript, 1939-41
- 27) - " - Metaphysische Gespräche. Halle 1921
- 28) - " - Morphologische Seinslehre. In: Medizinische Welt X,9 (1936), S.231 f.
- 29) - " - Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven. Hamburg und Heidelberg 1948
- 30) - " - Phänomenologie und Spekulation. In: Festschrift für F.J.J. Buytendijk, Utrecht 1957
- 31) - " - Physische und metaphysische Biologie. Vorlesungsmanuskript, 1949
- 32) - " - Der Raum. München 1958
- 33) - " - Realontologie I. Buch. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 6. Band, Halle 1923, S.159-333
- 34) - " - Realontologie, erste Fassung. Manuskript, um 1919
- 35) - " - Vorwort zu Adolf Reinach. Was ist Phänomenologie? München 1951
- 36) - " - Schematik einer universellen Ontologie. Manuskript, 1931
- 37) - " - Schöpfung und Zeugung. In: Tijdschrift voor Philosophie I,4 (1939), S.801-826

- 38) CONRAD-MARTIUS, Hedwig: Seele und Geist.
Manuskript, um 1932
- 39) - " - Die 'Seele' der Pflanze.
Breslau 1934
- 40) - " - Das Sein.
München 1957
- 41) - " - Der Selbstaufbau der Natur.
Hamburg 1944
- 42) - " - Die transzendente und die ontologische
Phänomenologie. In: Edmund Husserl 1859-
1959, Louvain 1959
- 43) - " - Utopien der Menschenzüchtung.
München 1955
- 44) - " - Wesen des Wesens.
Seminarmanuskript, 1955
- 45) - " - Die Zeit.
München 1954
- 46) CONRAD-MARTIUS, Titel der Veröffentlichungen bis April 1958.
In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-
Gesellschaft, 66. Jahrgang (1958), S.2-5
- 47) DEMPF, Alois: Christliche Philosophie.
2. Aufl. Bonn 1952
- 48) - " - Die Einheit der Wissenschaft.
Stuttgart 1955
- 49) - " - Selbstkritik der Philosophie.
Wien 1947
- 50) - " - Theoretische Anthropologie.
München 1950
- 51) - " - Die Weltidee.
Einsiedeln 1955
- 52) DIEMER, Alwin: Materialismus. In: Fischer Lexikon "Philo-
sophie", Frankfurt a.M. 1958
- EMMRICH, Curt und Hedwig CONRAD-MARTIUS: Das Lebendige -
Die Endlichkeit der Welt - Der Mensch
(siehe 21)
- 53) FECHNER, Gustav Theodor: Nanna oder Über das Seelenleben
der Pflanze.
5. Aufl. Leipzig 1921
- 54) GOETHE, J.W.v.: Bildung und Umbildung organischer Naturen.
In: Goethes Sämtliche Werke, Vollständige
Ausgabe, 9. Band, Stuttgart 1885, S.322 ff.
- 55) - " - Naturlehre. In: (wie 54), S.789 ff.
- 56) - " - Osteologie. In: (wie 54), S.436 ff.

- 57) GREDT, Jos.: Die Lehre von Akt und Potenz in der thomistischen Philosophie. In: Divus Thomas, Jg.1933, 3, S.269-287
- 58) HAECKEL, Ernst: Generelle Morphologie der Organismen. Zwei Bände, Berlin 1866
- 59) - " - Der Kampf um den Entwicklungsgedanken. In der gleichnamigen Aufsatzsammlung, hrsg. von G.Uschmann, Leipzig o.J. (nach 1945), S.85 ff.
- 60) - " - Kristallseelen. Leipzig 1917
- 61) - " - Die Welträthsel. Bonn 1899
- 62) HARTMANN, Nicolai: Neue Wege der Ontologie. 3.Aufl. Stuttgart 1949
- 63) HEIDEGGER, Martin: Sein und Zeit. 8.Aufl. Tübingen 1957
- 64) HEISENBERG, Werner: Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Probleme der Atomphysik. In: Universitas XIV,2 (1959), S.135-148
- 65) - " - Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. 9.Aufl. Stuttgart 1959
- 66) HEIDMANN, Carl: Der Substanzbegriff von Abälard bis Spinoza. Berlin 1890
- 67) HENGSTENBERG, Hans-Eduard: Philosophische Anthropologie. Stuttgart 1957
- 68) HERING, Jean: Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee. In: Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, Bd.4, Halle 1921, S.495-543
- 69) HESSEN, Johannes: Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit. Berlin/Bonn 1932
- 70) HUSSERL, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1.Bd.1, Halle 1913. Neueste Ausgabe den Haag 1950
- 71) JORDAN Pascual: Physik und das Geheimnis des organischen Lebens. 6.Aufl. Braunschweig 1948
- 72) - " - Physik im Vordringen. Braunschweig 1949

- 73) KLAGES, Ludwig: Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck.
7.Aufl. 1950
- 74) KISSER, Josef: Entwicklung und Wesen pflanzlichen Seins.
In: Wissenschaft und Weltbild, Juli/
August 1954
- 75) KUHN, Oskar: Die Deszendenztheorie.
Bamberg 1947
- 76) v.LAUE, Max: Geschichte der Physik.
2.Aufl. Bonn 1947
- 77) LERSCH, Philipp: Aufbau der Person.
6.Aufl. München 1954
- 78) - " - Gesicht und Seele.
2.Aufl. München 1951
- 79) LESCHBRAND, Arthur: Der Substanzbegriff in der neueren Philosophie von Cartesius bis Kant.
Diss. Rostock 1895
- 80) LORENZ, Konrad: Moral-analoges Verhalten geselliger Tiere. In: Universitas XI,7 (1956), S.691-704
- 81) LOTZE, Reinhold und Hans SIHLER: Das Weltbild der Naturwissenschaft.
Stuttgart 1954
- 82) MÄGDEFRAU, Karl: Botanik.
Heidelberg 1951
- 83) LUTZ, Karl: Tierpsychologie.
Leipzig und Berlin 1923
- 84) MARCH, Arthur: Das neue Denken in der Physik.
Hamburg 1957
- 85) - " - Natur und Erkenntnis.
Wien 1948
- 86) MEYER, Hans: Geschichte der Abendländischen Weltanschauung.
Band IV. Würzburg-Paderborn 1950
- 87) MOOCK, Wilhelm: Energeia. In: Neues Abendland, Juni 1946,
S.16-20
- 88) - " - Natur und Gottesgeist.
Frankfurt/M. o.J. (um 1947)
- 89) - " - Zum Selbstaufbau der Natur. In: Hochland
XL,3, S.207 ff.
- 90) MÜLLER, Armin: Struktur und Aufbau der biologischen Ganzheiten.
Leipzig 1933

- 91) NINK, Caspar: Philosophische Gotteslehre.
München 1948
- 92) PFÄNDER, Alexander: Die Seele des Menschen.
Halle 1933
- 93) Philosophisches Wörterbuch, begr. von Heinrich Schmidt;
11. Aufl. (bearb. von J. Streller), Stuttgart
1951
- 94) PLESSNER, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der
Mensch.
Berlin und Leipzig 1928
- 95) POORTMAN, J.J.: Ochêma. Geschiedenis en Zin van het Hyle-
tisch Pluralisme.
1. Band, Assen 1954
- 96) PORTMANN, Adolf: Biologische Fragmente zu einer Lehre
vom Menschen. Basel 1944. - Neuauflage
u.d.T. Zoologie und das neue Bild vom Men-
schen, Hamburg 1956
- 97) - " - Die Sonderstellung des Menschen im Reich
des Lebendigen. In: Universitas XII, 4
(1957), S. 337 - 344
- 98) RÁDL, Emanuel: Geschichte der biologischen Theorien in der
Neuzeit. 1. Bd. 2. Aufl. Leipzig 1913;
2. Bd. Leipzig 1909
- 99) RENTSCHLER, Walter: Aufbau der Materie.
Stuttgart 1948
- 100) SANTELER, Josef: Substanz. In: Philosophisches Wörter-
buch, hrsg. von W. Brugger S.J., 3. Aufl.
Freiburg 1950
- 101) SCHUBERTH-SOLDERN, Rainer: Philosophie des Lebendigen
auf biologischer Grundlage.
Graz 1951
- SIHLER, Hans und Reinhold LOTZE: Das Weltbild der Natur-
wissenschaft (siehe 81)
- 102) GROSSE SOWJETENZYKLOPÄDIE: Die Materie. Auszug in deut-
scher Übersetzung, Berlin 1956
- 103) STEIN, Edith: Endliches und ewiges Sein.
Louvain/Freiburg 1950
- 104) STEINER, Rudolf: Geheimwissenschaft im Umriß.
Stuttgart 1948
- 105) THOMAS VON AQUIN: Über das Sein und das Wesen (De ente
et essentia). Deutsch-lateinische Ausgabe,
übersetzt von Rudolf Allers, Wien 1934

- 106) THOMAS VON AQUIN: Summa theologia. Deutsch-lateinische Ausgabe, Salzburg-Leipzig 1933 ff,
- 107) TROLL, Wilhelm: Das Analogieproblem in seiner Bedeutung für die Naturerkenntnis. In: *Experientia* VII, 11 (1951), S.436-440
- 108) - " - Gestalt und Urbild. Leipzig 1941
- 109) - " - Das Virusproblem in ontologischer Sicht. Wiesbaden 1951
- 110) v. UEXKÜLL, Jacob: Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Neu herausgegeben Hamburg 1956
- 111) - " - Theoretische Biologie. 2.Aufl. Berlin 1928
- 112) - " - Umwelt und Innenwelt der Tiere. 2.Aufl. Berlin 1921
- 113) VETTER, August: Natur und Person. Stuttgart o.J. (1949)
- 114) - " - Die Seelenkunde in unserer Zeit. In: *Universitas* VII,5 (1952), S.455-464
- 115) DE VRIES, Josef: Hylemorphismus. In: (wie 100)
- 116) - " - Materie. In: (wie 100)
- 117) WALTHER, Gerda: Phänomenologie der Mystik. Olten 1955
- 118) WENZL, Aloys: Drieschs Neuvitalismus und der philosophische Stand des Lebensproblems heute. In: Hans Driesch. Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute. Hrsg. von A.Wenzl, München 1951
- 119) - " - Wissenschaft und Weltanschauung. 2.Aufl. Leipzig 1949
- 120) WESTPHAL, Wilhelm: Physik. 12.Aufl. Berlin und Heidelberg 1947
- 121) WETTER, Gustav: Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. 3.Aufl. Freiburg 1956
- 122) WEYL, Hermann: Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. München 1928
- 123) - " - Raum-Zeit-Materie. Berlin 1921

Lebenslauf

Ich, Hans Eberhard August Avé-Lallemant, wurde am 3.Sept.1926 als Sohn des Industriellen Hans Avé-Lallemant und seiner Ehefrau Waldlieb, geb. von Ramin, in Brunn bei Stettin geboren. Nach drei Vorschuljahren besuchte ich die Oberschule in Stettin und Berlin-Dahlem. 1943 wurde ich zum Wehrdienst einberufen. Von 1944 bis 1948 befand ich mich in englischer Kriegsgefangenschaft. 1949 beendete ich meine Schulausbildung in Hamburg mit dem Abitur.

Von 1950 bis 1951 belegte ich an der Ludwig-Maximilians-Universität in München Physik, Mathematik und Philosophie. Im Jahre 1952 wechselte ich zur Philosophischen Fakultät über und studierte bis 1957 in München und Hamburg Philosophie, Psychologie und neuere Geschichte. In dieser Zeit besuchte ich vor allem die Vorlesungen und Seminare der Professoren und Dozenten Conrad-Martius, Deku, Dempf, Guardini, Stepun und Wenzl; Lersch und Vetter; Schnabel und Stadtmüller.

Seit 1957 bin ich verheiratet und habe drei Kinder (Kriegerwaisen aus der ersten Ehe meiner Frau).

Seit April 1958 bin ich wissenschaftlicher Mitarbeiter von Frau Professor Dr. Conrad-Martius im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

München, den 1.Oktober 1959

